Francisco C. Weffort

ORGANIZADOR

Os clássicos da política

Maquiavel • Hobbes • Locke • Montesquieu • Rousseau • "O Federalista"

Francisco C. Weffort
ORGANIZADOR

Os clássicos da política 1

Maquiavel • Hobbes • Locke • Montesquieu • Rousseau • "O Federalista"

Colaboradores deste volume

Maria Tereza Sadek • Renato Janine Ribeiro • Leonel Itaussu Almeida Mello • José Augusto Guilhon Albuquerque • Milton Meira do Nascimento • Fernando Papaterra Limongi

Conforme a nova ortografia da língua portuguesa

Versão Impressa

Editor-chefe
Carlos S. Mendes Rosa
Editora assistente
Tatiana Corrêa Pimenta
Coordenadora de revisão
Ivany Picasso Batista
Revisores
Alessandra Miranda de Sá e Maurício Katayama
Editor de arte
Vinícius Rossignol Felipe
Diagramadora
Leslie Morais
Editoração eletrônica
Casa de Idéias

Versão ePUB 2.0.1

Tecnologia de Educação e Formação de Educadores
Ana Teresa Ralston
Gerência de Pesquisa e Desenvolvimento
Roberta Campanini
Coordenação geral
Antonia Brandao Teixeira e Rachel Zaroni
Coordenação do projeto
Eduardo Araujo Ribeiro
Estagiária
Olivia Do Rego Monteiro Ferragutti
Revisão
Michelle Mattiuzi

Sumário

1
Apresentação

Francisco C. Weffort

Reunimos aqui os clássicos da política do mundo moderno. Creio que a maior homenagem que se pode fazer a estes homens de gênio é reconhecer a ligação entre as suas idéias e as lutas históricas das épocas nas quais viveram. Como homens de pensamento de uma grande época da política, eles acompanham a formação do Estado moderno, longo processo de séculos de duração na história europeia. Desde o florentino Maquiavel, no século XVI, e os ingleses Hobbes e Locke, ambos do século XVII, até, no século XVIII, os franceses Montesquieu e Rousseau e os americanos, Madison, Hamilton e Jay, autores de "O Federalista", o pensamento político acompanha a construção de uma ordem política da qual o Estado-Nação haveria de ser a realização mais completa.

Este livro foi concebido para os estudantes dos cursos básicos de nossas universidades. Deve, por isso, cumprir uma função eminentemente didática. Também é de preocupação didática um outro volume que estamos publicando junto com este, aqui mesmo na Editora Ática, e que recolhe os passos fundamentais do pensamento político no século XIX: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill e Marx. Depois deste virá um tomo sobre o pensamento político no século XX. Os dois primeiros volumes, cobrindo o período que vem do século XVI até o XIX, cumprem a função de introduzir o leitor nos temas fundamentais da teoria política clássica, nucleados em torno da construção do Estado-Nação. O terceiro, limitando-se ao século XX, tratará, sobretudo, da crise do Estado e, por extensão, da crise da sociedade moderna.

Disse alguém que "a desgraça dos que não se interessam por política é serem governados pelos que se interessam". Na intenção de contribuir de alguma forma para diminuir este mal, quisemos dar a este trabalho um sentido que vai além do meramente escolar. Há, porém, algo que a escola nos ensina e que quisemos preservar aqui. Os professores com experiência no ensino da teoria política e da história das doutrinas políticas sabem que a melhor maneira de alguém tomar contato com as idéias dos clássicos é ler os próprios clássicos. Em atenção a este critério, o leitor encontrará neste volume textos escolhidos dos próprios clássicos que acreditamos fundamentais para a compreensão do pensamento de cada um deles.

E entendemos também que deveríamos oferecer ao leitor, além de um contato com os clássicos, a orientação segura de um comentador que o ajudasse a superar as dificuldades iniciais. Este é um dos privilégios do estudante nas aulas de teoria política e de história do pensamento político. Quisemos que este privilégio, ou pelo menos parte dele, se tornasse aqui acessível a todo e qualquer cidadão interessado em política. Garantindo ao leitor a oportunidade de confrontar os textos do pensador clássico e do seu comentador, asseguramos-lhe também a oportunidade de fazer, se o desejar, o seu próprio exercício de interpretação. E um exercício de interpretação, como se sabe, sempre vai além do meramente escolar. Até porque, em política, um exercício de interpretação é sempre um exercício de liberdade.

Dizer que um pensador é um clássico significa dizer que suas idéias permanecem. Significa dizer que suas idéias sobreviveram ao seu próprio tempo e, embora ressonâncias de um passado distante, são recebidas por nós como parte constitutiva da nossa atualidade. A visão dura e implacável de Maquiavel sobre o fenômeno do poder ainda provoca, séculos depois do exílio que lhe permitiu escrever *O príncipe,* o mesmo fascínio (e o mesmo mal-estar) que suscitou em seus primeiros leitores. Quanto a Hobbes e Locke, seria necessário lembrar, por mais estranho que isso possa parecer quando falamos da Inglaterra que nos habituamos a ver como uma paisagem de ordem e de estabilidade, que eles viveram em uma Inglaterra tempestuosa e revolucionária. Hobbes é contemporâneo da revolução de 1640, de Oliver Cromwell, e Locke vive na época da Revolução Gloriosa, de 1688. O que talvez nos ajude a entender por que eles têm tantas coisas a dizer a brasileiros e latino-americanos. Reencontraremos em Montesquieu, na França absolutista de meados do século XVIII, a admiração pela Inglaterra liberal que as revoluções inglesas construíram ou, pelo menos, permitiram que se construísse. Algumas décadas depois de Montesquieu, Rousseau se torna, através da crítica radical do absolutismo político e da desigualdade social, um precursor do pensamento democrático moderno e o grande anunciador, no plano das idéias, da Revolução Francesa, de 1789. Nos autores de "O Federalista", Madison, Hamilton e Jay, encontraremos a defesa da Constituição, de 1787, coroamento institucional do processo que começa com a Revolução Americana, de 1776.

As ligações do pensamento dos clássicos com os grandes acontecimentos políticos do seu tempo são, assim, muito fortes para serem ignoradas. Apesar disso — ou quem sabe por isso mesmo — nada seria mais enganoso do que vê-los por uma ótica estritamente política. Nada mais distante deles do que a concepção, hoje muito difundida mas inteiramente falsa, da política como especialidade. Mesmo em Maquiavel, o mais "politicista" dentre os pensadores aqui reunidos, se pode distinguir — por exemplo, em sua concepção pessimista do homem ou em suas imagens sobre a corrupção dos costumes na Itália do seu tempo — um terreno além da política, sinais de uma concepção geral sobre a sociedade. Quanto aos demais, não pode sobrar espaço para dúvidas quanto à natureza de um grandioso esforço intelectual que constrói, ao lado de uma visão do Estado, uma concepção da natureza humana e da sociedade em geral. A reflexão sobre a gênese do Estado moderno é, nos clássicos, o caminho de uma ampla reflexão sobre a gênese da sociedade moderna. Mais do que uma imagem restrita sobre a ordem política, eles nos oferecem, cada qual a seu modo, uma concepção sobre os indivíduos, a propriedade, a desigualdade, a religião, a moral etc. É por isso que, com eles, nós entramos no campo de uma política de sentido amplo que envolve, mais do que uma ciência política, os elementos de uma

sociologia e de uma antropologia. Até mesmo de uma economia, como no caso de Locke. Poderia haver melhor porta de entrada para as ciências sociais e para o conhecimento da sociedade moderna do que o pensamento político clássico?

Cada um dos pensadores aqui reunidos é apresentado por um professor (ou professora) com ampla experiência no tema e, em diversos casos, com obra publicada a respeito. Maquiavel é apresentado por Maria Tereza Sadek, Hobbes por Renato Janine Ribeiro, Locke por Leonel Itaussu Almeida Mello, Montesquieu por José Augusto Guilhon Albuquerque, Rousseau por Milton Meira do Nascimento e os autores de "O Federalista" por Fernando Papaterra Limongi. Todos os apresentadores são professores da Universidade de São Paulo.

Os capítulos deste volume constam, portanto, de duas partes, a primeira contendo o texto do apresentador (ou apresentadora) e a segunda trechos do pensador clássico de que se trate. Para o caso de Hobbes, porém, o Professor Renato Janine entendeu mais adequada a fórmula de um texto único, transcrevendo no curso de sua apresentação longos trechos do pensador inglês. Com pequena variação de forma, cumpre-se, assim, o objetivo comum de oferecer ao leitor o contato direto com o texto clássico e a ajuda do comentador.

2
Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*

Maria Tereza Sadek

Mais de quatro séculos nos separam da época em que viveu Maquiavel. Muitos leram e comentaram sua obra, mas um número consideravelmente maior de pessoas evoca seu nome ou pelo menos os termos que aí têm sua origem. Maquiavélico e maquiavelismo são adjetivo e substantivo que estão tanto no discurso erudito, no debate político, quanto na fala do dia a dia. Seu uso extrapola o mundo da política e habita sem nenhuma cerimônia o universo das relações privadas. Em qualquer de suas acepções, porém, o maquiavelismo está associado à idéia de perfídia, a um procedimento astucioso, velhaco, traiçoeiro. Estas expressões pejorativas sobreviveram de certa forma incólumes no tempo e no espaço, apenas alastrando-se da luta política para as desavenças do cotidiano. Assim, a acusação que recai hoje sobre Maquiavel não difere substancialmente daquela que lhe impingiu Shakespeare ao chamá-lo de "The Murderous", ou de sua identificação com o diabo — "the old Nick" — na era vitoriana, ou mesmo da incriminação que os jesuítas faziam aos protestantes na época da Reforma, considerando-os discípulos de Maquiavel. Como assinala Claude Lefort, em sua análise sobre o uso abrangente e multidirecional de tais acusações, o maquiavelismo serve a todos os ódios, metamorfoseia-se de acordo com os acontecimentos, já que pode ser apropriado por todos os envolvidos em disputa. É uma forma de desqualificar o inimigo, apresentando-o sempre como a encarnação do mal.[1] Personificando a imoralidade, o jogo sujo e sem escrúpulos, o "maquiavelismo", ou melhor, o "antimaquiavelismo" tornou-se mais forte do que Maquiavel. É um mito que sobrevive independente do conhecimento do autor ou da obra onde teve origem.

A contraface da versão expressa no "autor maldito", responsabilizado por massacres e por toda sorte de sordidez — não há tirano que não tenha sido visto como inspirado por Maquiavel —, é sua reabilitação. Para a construção deste retrato acorreram filósofos da estatura de um Rousseau, de um Spinoza, de um Hegel, para citarmos apenas os primeiros. Nesta interpretação sustenta-se enfaticamente que Maquiavel discorreu sobre a liberdade, ao oferecer preciosos conselhos para a sua conquista ou salvaguarda. Rousseau, por exemplo, opondo-se aos intérpretes "superficiais ou corrompidos" do autor florentino, que o qualificaram como mestre da tirania e da perversidade, afirma: "Maquiavel, fingindo dar lições aos Príncipes, deu grandes lições ao povo" *(Do contrato social,* livro 3, cap. IV).

Ora apresentado como mestre da maldade, ora como o conselheiro que alerta os dominados contra a tirania, quem era este homem capaz de provocar tanto ódio, mas também tanto amor? Que idéias elaborou que o tornam o mais citado entre os pensadores políticos, a ponto de suscitar as mais díspares interpretações, e de sair das páginas dos livros eruditos para ocupar um lugar na fala mais vulgar? Por que incitou tamanho temor, sendo sua obra mais conhecida colocada no Index da Igreja, e por que continua a dar ensejo a tão fundos preconceitos?

As desventuras de um florentino

Maquiavel nasceu em Florença em 3 de maio de 1469, numa Itália "esplendorosa mas infeliz", no dizer do historiador Garin. A península era então constituída por uma série de pequenos Estados, com regimes políticos, desenvolvimento econômico e cultura variados. Tratava-se, a rigor, de um verdadeiro mosaico, sujeito a conflitos contínuos e alvo de constantes invasões por parte de estrangeiros. Até 1494, graças aos esforços de Lourenço, o Magnífico, a península experimentou uma certa tranqüilidade. Cinco grandes Estados dominavam o mapa político: ao sul, o reino de Nápoles, nas mãos dos Aragão; no centro, os Estados papais controlados pela Igreja e a república de Florença, presidida pelos Médicis; ao norte, o ducado de Milão e a república de Veneza.

Nos últimos anos do século, entretanto, a desordem e a instabilidade eram incontroláveis. Às dissensões internas e entre regiões somaram-se as invasões das poderosas nações vizinhas, França e Espanha. Assim, os Médicis são expulsos de Florença; acirram-se as discórdias entre Milão e Nápoles; os domínios da Igreja passam a ser governados por Alexandre VI, um papa espanhol da família Borgia, guiado por ambições sem limites; o rei Carlos VIII, da França, invade a península e consegue dominá-la de Norte a Sul. Pouco tempo depois, com a morte do papa Alexandre VI, o trono é ocupado por Júlio II, que se alia primeiro aos franceses contra Veneza e em seguida, em 1512, funda a Santa Liga contra a França.

Neste cenário conturbado, no qual a maior parte dos governantes não conseguia se manter no poder por um período superior a dois meses, Maquiavel passou sua infância e adolescência. Sua família não era nem aristocrática, nem rica. Seu pai, advogado, como um típico renascentista, era um estudioso das humanidades, tendo se empenhado em transmitir uma aprimorada educação clássica para seu filho. Dessa forma, com orgulho, noticiava a um amigo que Nicolau, com apenas 12 anos, já redigia no melhor estilo em latim, dominando a retórica

greco-romana. Apesar da avaliação paterna, apenas em 1498, quando já tinha 29 anos, tem-se a primeira notícia de Nicolau exercendo um cargo de destaque na vida pública. Neste ano, Savonarola, que substituíra os Médicis, é deposto, enforcado e queimado. Acompanham sua queda todos os detentores de cargos importantes na república florentina. Maquiavel passa então a ocupar a Segunda Chancelaria, posição de considerável responsabilidade na administração do Estado. Nessa atividade, cumpriu uma série de missões, tanto fora da Itália como internamente, destacando-se sua diligência em instituir uma milícia nacional.

Suas tarefas diplomáticas sofreram, no entanto, uma brusca interrupção quando os Médicis recuperaram o poder e voltaram para Florença. O governante Soderini vai para o exílio e é dissolvida a república. Era o ano de 1512. Maquiavel foi demitido, proibido de abandonar o território florentino pelo espaço de um ano, e ficava-lhe vedado o acesso a qualquer prédio público. Mas o pior ainda estaria por acontecer: em fevereiro de 1513 foi considerado suspeito, acusado de tomar parte na fracassada conspiração contra o governo dos Médicis. Foi por isso torturado, condenado à prisão e a pagar uma pesada multa.

Mas o sol parecia brilhar para os Médicis. Em 1513, a família consegue uma nova vitória e esta sem precedentes: o cardeal Giovanni de Médicis transforma-se no papa Leão X — o primeiro florentino a conquistar tamanha honraria. Com isso, a cidade, anteriormente hostil à família que derrubara a república, passa a celebrar os novos chefes. Maquiavel, por sua vez, tenta, com a ajuda de seu amigo Vettori, embaixador em Roma, ligado aos Médicis, a libertação e, posteriormente, recuperar seu antigo emprego. Sai da prisão, mas são inúteis suas repetidas gestões para voltar para a vida pública. Exilado em sua própria terra, impedido de exercer sua profissão, passa a morar na propriedade que herdara de seu pai e avós em São Casciano. Ali inicia uma nova fase, vivendo modestamente e estudando os clássicos. Ele assim descreve seu dia a dia:

> De manhã, eu acordo com o sol e vou para o bosque fazer lenha; ali permaneço por duas horas verificando o trabalho do dia anterior e ocupo meu tempo com os lenhadores, que sempre têm desavenças, seja entre si, seja com os vizinhos [...]. Deixando o bosque, vou à fonte e de lá para a caça. Trago um livro comigo, ou Dante, ou Petrarca, ou um destes poetas menores, como Tibulo, Ovídio ou outros: leio suas paixões, seus amores e recordo-me dos meus, delicio-me neste pensamento. Depois, vou à hospedaria, na estrada, converso com os que passam, indago sobre as notícias de seus países, ouço uma porção de coisas e observo a variedade de gostos e de características humanas. Enquanto isso, aproxima-se a hora do almoço e, com os meus, como aquilo que me permitem meu pobre sítio e meu pequeno patrimônio. Finda a refeição, retorno à hospedaria [...] lá me entretenho jogando cartas ou tric-trac [...]. Assim desafogo a malignidade de meu destino [...]. Chegando a noite, volto à minha casa e entro no meu gabinete de trabalho. Tiro as minhas roupas cobertas de sujeira e pó e visto as minhas vestes dignas das cortes reais e pontifícias. Assim, convenientemente trajado, visito as cortes principescas dos gregos e romanos antigos. Sou afetuosamente recebido por eles e me nutro do único alimento a mim apropriado e para o qual nasci. Não me acanho ao falar-lhes e pergunto das razões de suas ações; e eles, com toda sua humanidade, me respondem. Então, durante 4 horas não sinto sofrimentos, esqueço todos os desgostos, não me lembro da pobreza e nem a morte me

atemoriza [...].

(Carta a F. Vettori, de 10/12/1513.)

Deste retiro forçado nasceram as obras do analista político. Como o próprio Maquiavel afirmava são textos que resultam de sua experiência prática e do convívio com os clássicos. *O príncipe* data dos anos de 1512 a 1513; *Os discursos sobre a primeira década de Tito Lívio,* de 1513 a 1519; o livro sobre *A arte da guerra,* de 1519 a 1520; e, por último, sua *História de Florença,* de 1520 a 1525. Ao lado destas publicações, escreveu a comédia. A *mandrágora,* considerada obra-prima do teatro italiano; uma biografia sobre *Castruccio Castracani* e uma coleção de poesias e ensaios literários.

Depois da redação de *O príncipe,* a vida de Maquiavel é marcada por uma contínua alternância de esperanças e decepções. Busca incessantemente voltar às funções públicas. Para conseguir os favores dos Médicis dedica-lhes seu livro e pede a intervenção de amigos. Os governantes são pouco sensíveis aos apelos — para os tiranos ele é um republicano. Finalmente, em 1520, a Universidade de Florença, presidida pelo cardeal Júlio de Médicis, encarrega-o de escrever sobre Florença. Desta incumbência nasce sua última obra e também sua última frustração. Pois, com a queda dos Médicis em 1527 e a restauração da república, Maquiavel, que imaginara terem assim findados seus infortúnios, vê-se identificado pelos jovens republicanos como alguém que possuía ligações com os tiranos depostos, já que deles recebera a tarefa de escrever sobre sua cidade. Desta vez, viu-se vencido. Esgotaram-se suas forças. A república considerou-o seu inimigo. Desgostoso, adoece e morre em junho.

A verdade efetiva das coisas

> O destino determinou que eu não saiba discutir sobre a seda, nem sobre a lã; tampouco sobre questões de lucro ou de perda. Minha missão é falar sobre o Estado. Será preciso submeter-me à promessa de emudecer, ou terei que falar sobre ele.

(Carta a F. Vettori, de 13/03/1513.)

Este trecho de uma carta escrita por Maquiavel revela sua "predestinação" inarredável: falar sobre o Estado. De fato, sua preocupação em todas as suas obras é o Estado. Não o melhor Estado, aquele tantas vezes imaginado, mas que nunca existiu. Mas o Estado real, capaz de impor a ordem. Maquiavel rejeita a tradição idealista de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino e segue a trilha inaugurada pelos historiadores antigos, como Tácito, Políbio, Tucídides e Tito Lívio. Seu ponto de partida e de chegada é a realidade concreta. Daí a ênfase na *verità effettuale* — a verdade efetiva das coisas. Esta é sua regra metodológica: ver e examinar a realidade tal como ela é e não como se gostaria que ela fosse. A substituição do reino do *dever ser,* que marcara a filosofia anterior, pelo reino do *ser,* da realidade, leva Maquiavel a se perguntar: como fazer reinar a ordem, como instaurar um Estado estável? O problema central de sua análise política é descobrir como pode ser resolvido o inevitável ciclo de estabilidade e caos.

Ao formular e buscar resolver esta questão, Maquiavel provoca uma ruptura com o saber

repetido pelos séculos. Trata-se de uma indagação radical e de uma nova articulação sobre o pensar e fazer política, que põe fim à idéia de uma ordem natural e eterna. A ordem, produto necessário da política, não é natural, nem a materialização de uma vontade extraterrena, e tampouco resulta do jogo de dados do acaso. Ao contrário, a ordem tem um imperativo: deve ser construída pelos homens para se evitar o caos e a barbárie, e, uma vez alcançada, ela não será definitiva, pois há sempre, em germe, o seu trabalho em negativo, isto é, a ameaça de que seja desfeita.

"Enveredando por um caminho ainda não trilhado", como reconhece explicitamente nos *Discursos,* o autor florentino reinterpreta a questão da política. Ela é o resultado de feixes de forças, proveniente das ações concretas dos homens em sociedade, ainda que nem todas as suas facetas venham do reino da racionalidade e sejam de imediato reconhecíveis. Ao perceber o que há de transitório e circunstancial no arranjo estabelecido em uma determinada ordem, monta um enigma para seus contemporâneos. Enigma que se recoloca incessantemente e que a cada significado encontrado remete a outra significação para além de si. Este pensamento em constante transmutação e fluxo, que determina seu curso pelo movimento da realidade, transformará Maquiavel num clássico da filosofia política, atraindo a atenção e esforços de compreensão de seus leitores de todos os tempos.

Tem-se sempre a sensação de que é necessário ler, reler, e voltar a ler a obra e que são infindáveis as suas possibilidades de formalização. Sua armadilha é atraente — fala do *poder* que todos sentem, mas não conhecem. Porém, para conhecê-lo é preciso suportar a idéia da incerteza, da contingência, de que nada é estável e que o espaço da política se constitui e é regido por mecanismos distintos dos que norteiam a vida privada. E mais ainda: o mundo da política não leva ao céu, mas sua ausência é o pior dos infernos. Por outro lado, a forma que usa para expor suas idéias exige atenção. Não só porque recoloca e problematiza velhos temas, mas sobretudo porque rediscute-os incessantemente, obrigando o leitor a pôr sempre em xeque a primeira compreensão. Por isso, qualquer tentativa de sistematizar os escritos de Maquiavel é sempre provisória e sujeita a novas interpretações. Vale assim, para os seus escritos, a mesma metodologia que usava para ler a realidade e, afinal, de há muito sua obra deixou de ser apenas uma referência de erudição ilustrada. Pelo que significa e tem significado nas práticas históricas é ela própria simultaneamente um monumento e um instrumento político, retornando sempre como um enigma complexo que só pode ser decifrado pela análise de sua presença concreta e sua *verità effettuale*.

Isto posto, ocupemo-nos do exame de alguns temas vitais para a compreensão da intrincada construção do pensamento de Maquiavel. É claro que este é apenas um ângulo possível num prisma multifacetado.

Natureza humana e história

Guiado pela busca da "verdade efetiva", Maquiavel estuda a história e reavalia sua experiência como funcionário do Estado. Seu "diálogo" com os homens da antigüidade clássica e sua prática levam-no a concluir que por toda parte, e em todos os tempos, pode-se observar a

presença de traços humanos imutáveis. Daí afirmar, os homens "são ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucro" *(O príncipe,* cap. XVII). Estes atributos negativos compõem a natureza humana e mostram que o conflito e a anarquia são desdobramentos necessários dessas paixões e instintos malévolos. Por outro lado, sua reiterada permanência em todas as épocas e sociedades transformam a história numa privilegiada fonte de ensinamentos. Por isso, o estudo do passado não é um exercício de mera erudição, nem a história um suceder de eventos em conformidade com os desígnios divinos até que chegue o dia do juízo final, mas sim um desfile de fatos dos quais se deve extrair as causas e os meios utilizados para enfrentar o caos resultante da expressão da natureza humana. Desta forma, sustenta o pensador florentino.

> aquele que estudar cuidadosamente o passado pode prever os acontecimentos que se produzirão em cada Estado e utilizar os mesmos meios que os empregados pelos antigos. Ou então, se não há mais os remédios que já foram empregados, imaginar outros novos, segundo a semelhança dos acontecimentos.
>
> (*Discursos*, livro I, cap. XXXIX.)

A história é cíclica, repete-se indefinidamente, já que não há meios absolutos para "domesticar" a natureza humana. Assim, a ordem sucede à desordem e esta, por sua vez, clama por uma nova ordem. Como, no entanto, é impossível extinguir as paixões e os instintos humanos, o ciclo sé repete. O que pode variar — e nesta variação encontra-se o âmago da capacidade criadora humana e, portanto, da política — são os tempos de duração das formas de convívio entre os homens.

O poder político tem, pois, uma origem mundana. Nasce da própria "malignidade" que é intrínseca à natureza humana. Além disso, o poder aparece como a *única* possibilidade de enfrentar o conflito, ainda que qualquer forma de "domesticação" seja precária e transitória. Não há garantias de sua permanência. A perversidade das paixões humanas sempre volta a se manifestar, mesmo que tenha permanecido oculta por algum tempo.

Anarquia X **Principado República**

À desordem proveniente da imutável natureza humana, Maquiavel acresce um importante fator social de instabilidade: a presença inevitável, em todas as sociedades, de duas forças opostas, "uma das quais provém de não desejar o povo ser dominado nem oprimido pelos grandes, e a outra de quererem os grandes dominar e oprimir o povo" (*O príncipe,* cap. IX). Note-se que uma das forças *quer* dominar, enquanto a outra *não quer* ser dominada. Se todos quisessem o domínio, a oposição seria resolvida pelo governo dos vitoriosos. Contudo, os vitoriosos não sufocam definitivamente os vencidos, pois estes permanecem não querendo o domínio. O problema político é então encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações, que sustentem uma determinada correlação de forças.

Maquiavel sugere que há basicamente duas respostas à anarquia decorrente da natureza humana e do confronto entre os grupos sociais: o Principado e a República. A escolha de uma ou

de outra forma institucional não depende de um mero ato de vontade ou de considerações abstratas e idealistas sobre o regime, mas da situação concreta. Assim, quando a nação encontra-se ameaçada de deterioração, quando a corrupção alastrou-se, é necessário um governo forte, que crie e coloque seus instrumentos de poder para inibir a vitalidade das forças desagregadoras e centrífugas. O príncipe não é um ditador; é, mais propriamente, um fundador do Estado, um agente da transição numa fase em que a nação se acha ameaçada de decomposição. Quando, ao contrário, a sociedade já encontrou formas de equilíbrio, o poder político cumpriu sua função regeneradora e "educadora", ela está preparada para a República. Neste regime, que por vezes o pensador florentino chama de liberdade, o povo é virtuoso, as instituições são estáveis e contemplam a dinâmica das relações sociais. Os conflitos são fonte de vigor, sinal de uma cidadania ativa, e portanto são desejáveis.

Face à Itália de sua época — dividida, corrompida, sujeita às invasões externas — Maquiavel não tinha dúvidas: era necessário sua unificação e regeneração. Tais tarefas tornavam imprescindível o surgimento de um homem virtuoso capaz de fundar um Estado. Era preciso, enfim, um príncipe.

Virtù X *fortuna*

A crença na predestinação dominava há longo tempo. Este era um dogma que Maquiavel teria que enfrentar, por mais fortes que fossem os rancores que atraísse contra si. Afinal, a atividade política, tal como arquitetara, era uma prática do homem livre de freios extraterrenos, do homem sujeito da história. Esta prática exigia *virtù,* o domínio sobre a *fortuna.*

Para pensar a *virtù* e a *fortuna* mais uma vez Maquiavel recorre aos ensinamentos dos historiadores clássicos, buscando contrapô-los aos preceitos dominantes na Itália seiscentista. Para os antigos, a Fortuna não era uma força maligna inexorável. Ao contrário, sua imagem era a de uma deusa boa, uma aliada potencial, cuja simpatia era importante atrair. Esta deusa possuía os bens que todos os homens desejavam: a honra, a riqueza, a glória, o poder. Mas como fazer para que a deusa Fortuna nos favorecesse e não a outros? Perguntavam-se os homens da antigüidade clássica. Era imprescindível seduzi-la, respondiam. Como se tratava de uma deusa que era também mulher, para atrair suas graças era necessário mostrar-se *vir,* um homem de verdadeira virilidade, de inquestionável coragem. Assim, o homem que possuísse *virtù* no mais alto grau seria beneficiado com os presentes da cornucópia da Fortuna.

Esta visão foi inteiramente derrotada com o triunfo do cristianismo. A boa deusa, disposta a ser seduzida, foi substituída por um "poder cego", inabalável, fechado a qualquer influência, que distribui seus bens de forma indiscriminada. A Fortuna não tem mais como símbolo a cornucópia, mas a roda do tempo, que gira indefinidamente sem que se possa descobrir o seu movimento. Nessa visão, os bens valorizados no período clássico nada são. O poder, a honra, a riqueza ou a glória não significam felicidade. Esta não se realiza no mundo terreno. O destino é uma força da providência divina e o homem sua vítima impotente.

Maquiavel inicia o penúltimo capítulo de *O príncipe* referindo-se a esta crença na fatalidade e à impossibilidade dos homens alterarem o seu curso. Chega, inclusive, com certa ironia, a

afirmar que se inclinou a concordar com essa opinião. No entanto, o desenrolar de sua exposição mostra-nos, com toda clareza, que se trata de uma concordância meramente estratégica. Concorda para poder desenvolver os argumentos da discordância. Assim, após admitir o império absoluto da Fortuna, reserva, poucas linhas a seguir, ao livre-arbítrio pelo menos o domínio da metade das ações humanas. E termina o capítulo demonstrando a possibilidade da *virtù* conquistar a *fortuna.* Assim, Maquiavel monta um cenário no qual a liberdade do homem é capaz de amortecer o suposto poder incontrastável da Fortuna. Ou melhor dizendo, ao se indagar sobre a possibilidade de se fazer uma aliança com a Fortuna, esta não é mais uma força impiedosa, mas uma deusa boa, tal como era simbolizada pelos antigos. Ela é mulher, deseja ser seduzida e está sempre pronta a entregar-se aos homens bravos, corajosos, aqueles que demonstram ter *virtù.*

Não cabe nesta imagem a idéia da virtude cristã que prega uma bondade angelical alcançada pela libertação das tentações terrenas, sempre à espera de recompensas no céu. Ao contrário, o poder, a honra e a glória, típicas tentações mundanas, são bens perseguidos e valorizados. O homem de *virtù* pode consegui-los e por eles luta.

Dessa forma, o poder que nasce da própria natureza humana e encontra seu fundamento na força é redefinido. Não se trata mais apenas da força bruta, da violência, mas da sabedoria no uso da força, da utilização *virtuosa* da força. O governante não é, pois, simplesmente o mais forte — já que este tem condições de conquistar mas não de se manter no poder —, mas sobretudo o que demonstra possuir *virtù,* sendo assim capaz de manter o domínio adquirido e se não o amor, pelo menos o respeito dos governados.

A partir destas variáveis pode-se retornar, mais uma vez, ao início de *O príncipe* e dar um novo significado à distinção aparentemente formal entre os principados hereditários e os novos. Maquiavel sublinha que o poder se funda na força mas é necessário *virtù* para se manter no poder; mais nos domínios recém-adquiridos do que naqueles há longo tempo acostumados ao governo de um príncipe e sua família. No entanto, nem mesmo o principado hereditário é seguro. Sua advertência — não há garantias de que o domínio permaneça — vale para todas as formas de organização do poder. Um governante virtuoso procurará criar instituições que "facilitem" o domínio. Consequentemente, sem *virtù,* sem boas leis, geradoras de boas instituições, e sem boas armas, um poder rival poderá impor-se. Destes constrangimentos não escapam nem mesmo os principados hereditários que pareciam a princípio tão seguros. Afora isto, como sustentar a radical distinção entre os principados antigos e os novos, se ambos têm igual origem — a força?

A força explica o fundamento do poder, porém é a posse de *virtù* a chave por excelência do sucesso do príncipe. Sucesso este que tem uma medida política: a manutenção da conquista. O governante tem que se mostrar capaz de resistir aos inimigos e aos golpes da sorte, "construindo diques para que o rio não inunde a planície, arrasando tudo o que encontra em seu caminho". O homem de *virtù* deve atrair os favores da cornucópia, conseguindo, assim, a fama, a honra e a glória para si e a segurança para seus governados.

É desta perspectiva que ganha um novo sentido a discussão sobre as qualidades do príncipe. Este deveria ser bom, honesto, liberal, cumpridor de suas promessas, conforme rezam os mandamentos da virtude cristã? Maquiavel é incisivo: há vícios que são virtudes. Não tema pois o príncipe que deseje se manter no poder "incorrer no opróbrio dos defeitos mencionados, se tal for

indispensável para salvar o Estado" (*O príncipe,* cap. XV). Os ditames da moralidade convencional podem significar sua ruína. Um príncipe sábio deve guiar-se pela necessidade — "aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades". Assim, a qualidade exigida do príncipe que deseja se manter no poder é sobretudo a sabedoria de agir conforme as circunstâncias. Devendo, contudo, *aparentar* possuir as qualidades valorizadas pelos governados. O jogo entre a aparência e a essência sobrepõe-se à distinção tradicional entre virtudes e vícios. A *virtù* política exige também os vícios, assim como exige o reenquadramento da força. O agir virtuoso é um agir como homem e como animal. Resulta de uma astuciosa combinação da virilidade e da natureza animal. Quer como homem, quer como leão (para amedrontar os lobos), quer como raposa (para conhecer os lobos), o que conta é " o triunfo das dificuldades e a manutenção do Estado. Os meios para isso nunca deixarão de ser julgados honrosos, e todos os aplaudirão" (O *príncipe,* cap. XVIII).

A política tem uma ética e uma lógica próprias. Maquiavel descortina um horizonte para se pensar e fazer política que não se enquadra no tradicional moralismo piedoso. A resistência à aceitação da radicalidade de suas proposições é seguramente o que dá origem ao "maquiavélico". A evidência fulgurante deste adjetivo acaba velando a riqueza das descobertas substantivas.

O mito, uma constante em sua obra, é falado para ser desmistificado. Maquiavel não o aceita como quer a tradição — algo naturalizado e eterno. Recupera no mito as questões que aí jaziam adormecidas e pacificadas. E, ao fazer isto, subverte as concepções acomodadas, de há muito estabelecidas, instaurando a modernidade no pensar a política. Ora, desmistificar tem sempre um alto risco. O cidadão florentino pagou-o em vida e sua morte não lhe trouxe o descanso do esquecimento. Transformado em mito, é novamente vitimizado.

O pensamento político moderno e crítico, para decifrar o enigma proposto em sua obra, precisa resgatá-lo sem preconceitos e em sua *verità effettuale*. É o que se deve a Nicolau Maquiavel, o cidadão sem *fortuna, o* intelectual de *virtù*.

Nota

[1] Claude Lefort, em *Le travail de l'oeuvre de Machiavel* (Paris, Gallimard, 1972), apresenta uma das análises mais sofisticadas sobre a representação coletiva expressa no maquiavelismo e discorre sobre algumas das mais importantes interpretações feitas sobre a obra de Maquiavel. Trata-se de leitura obrigatória para todos os que pretendem desvendar os meandros da obra do autor seiscentista.

TEXTOS DE MAQUIAVEL

O príncipe*

Capítulo I

DE QUANTAS ESPÉCIES SÃO OS PRINCIPADOS,
E DE QUE MODO SE ADQUIREM

Todos os Estados, todos os domínios que exerceram e exercem poder sobre os homens, foram e são ou repúblicas ou principados. Os principados são ou hereditários, quando a estirpe do seu senhor desde longo tempo os rege, ou novos. Estes, ou são totalmente novos, como foi o de Milão para Francisco Sforza, ou são como membros acrescidos ao Estado hereditário do príncipe que os adquire, como é o reino de Nápoles para o rei da Espanha. Os domínios assim obtidos ou estão acostumados a viver sob o governo de um príncipe, ou habituados à liberdade, e ganham-se ou com as armas de outrem ou com as próprias, por obra da fortuna ou por virtude [*virtù*].

[...]

Capítulo II

OS PRINCIPADOS HEREDITÁRIOS

[...]

Nos Estados hereditários e acostumados a ver reinar a família do seu príncipe, há dificuldades muito menores para mantê-los, do que nos novos; porque basta apenas conservar neles a ordem estabelecida por seus antepassados, e em seguida contemporizar com os acontecimentos. [...]

Capítulo III

DOS PRINCIPADOS MISTOS

É, porém, no principado novo que estão as dificuldades. Em primeiro lugar, se ele não for inteiramente novo, mas uma espécie de membro que no seu conjunto se pode chamar quase misto, as suas perturbações nascem de uma dificuldade natural, peculiar a todos os principados novos. É que os homens gostam de mudar de senhor, julgando melhorar, e esta crença os induz a

pegar em armas contra quem os governa: crença ilusória, pois mais tarde a experiência lhes mostra que pioraram. Isto por sua vez deriva da natural e comum necessidade de ofender aqueles de quem nos tornamos príncipe novo, com homem d'armas e muitos outros vexames que a nova aquisição exige. Passamos, então, a ter por inimigos todos aqueles a quem prejudicamos ao ocupar o principado, e ao mesmo tempo não podemos conservar amigos os que lá nos puseram, porque, nem nos é lícito satisfazê-los pela forma que imaginaram, nem a nossa gratidão para com eles nos consente tratá-los com dureza. E deve-se ter presente que, ainda quando disponhamos de exércitos fortíssimos, sempre nos é indispensável o favor dos habitantes de uma província para entrar nesta.

[...]

Os Estados que ao se adquirirem vão aumentar um Estado antigo do adquirente, ou pertencem à mesma província e falam a mesma língua, ou não. No primeiro caso, grande facilidade há em mantê-los, sobretudo se não estão habituados a viver livres, e para os possuir com segurança basta ter extinguido a linhagem do príncipe que os dominava. Quanto ao mais, não existindo aí diversidade de costumes, desde que lhes não modifiquemos as antigas condições, os seus habitantes permanecem tranqüilos, como se viu ter acontecido na Bretanha, na Borgonha, na Gasconha e na Normandia, que por tanto tempo ficaram com a França. Mas, ainda quando haja neles alguma diferença de língua, semelhantes são, contudo, os costumes, e podem facilmente harmonizar-se entre si. Quem adquire tais territórios, desejando conservá-los, deve tomar em consideração duas coisas: uma, que a estirpe do seu antigo príncipe desapareça; a outra, não alterar as suas leis, nem os seus impostos. Assim, dentro de brevíssimo tempo formam um corpo só com o principado vizinho. Mas quando se adquirem Estados numa província de língua, costumes e instituições diversas, aí é que começam as dificuldades e que se faz necessário ter fortuna propícia e grande indústria para conservá-los. Um dos melhores e mais eficazes meios de tornar mais segura e duradoura a posse seria, em tal caso, ir o adquirente neles residir. Haja vista o que fez o sultão com a Grécia, ao qual não teria sido possível reter o novo domínio, apesar de todas as medidas que tomou, se não houvesse ido lá residir. É que, estando no principado, vimos nascer as desordens e podemos prontamente dar-lhes remédio; não estando, vimos a conhecê-las quando já tomaram vulto e não há mais como atalhá-las. Demais, a província neste caso não é pasto da cobiça dos funcionários governamentais: os súditos ficam satisfeitos com poderem recorrer ao príncipe que lhes está próximo, e, por consequência, têm maior motivo para amá-lo, se desejam ser bons, e de receá-lo, se desejam ser outra coisa. Por outro lado, qualquer país estrangeiro que pretendesse atacar esse Estado passa a respeitá-lo mais. Eis, em suma, por que residindo no seu domínio só muito dificilmente acontece vir o príncipe a perdê-lo.

O outro meio igualmente eficaz consiste em mandar colonizar algumas regiões que sejam como chaves do novo Estado. Não se fazendo isto, será forçoso manter muita gente armada e infantes. Não são muito dispendiosas as colônias. Com pequena ou nenhuma despesa, o príncipe manda os colonos para os lugares designados e aí os conserva, prejudicando somente aqueles de quem tira os campos para dá-los aos novos habitantes, que são uma partícula mínima do território conquistado. Os lesados, por ficarem dispersos e pobres, nunca poderão acarretar-lhe embaraços. Todos os demais, não tendo, por um lado, motivos de queixa, se acalmam

facilmente, e por outro lado, receosos de virem a sofrer o mesmo que aqueles, evitam suscitar as iras do novo senhor. Em conclusão: essas colônias nada custam, são mais fiéis, prejudicam menos, e os prejudicados, reduzidos que foram à pobreza e dispersos, não estão, como já disse, em condições de criar dificuldades.

Note-se que os homens devem ser lisonjeados ou suprimidos, pois se vingam das ofensas leves, mas não podem fazê-lo das graves. Por conseguinte, a ofensa que se faz ao homem deve ser tal, que o impossibilite de tirar desagravo.

Se em lugar de colônias tivermos tropas no novo território, não só gastaremos muito mais, visto exigir a sua manutenção o emprego de todas as rendas do novo Estado, de modo que a aquisição se torna passiva, mas também aumentaremos o número de prejudicados, dada a necessidade de alojarmos tão grande cópia de homens d'armas nas residências particulares. O vexame daí resultante é sentido por todos os cidadãos, cada um dos quais se transforma em inimigo: o inimigo capaz de nos estorvar, pois está batido em sua própria casa. Tudo isso demonstra, portanto, que os exércitos são tão inúteis, quanto úteis são as colônias.

Deve, outrossim, quem está numa província diferente da sua na língua e costumes, tornar-se, conforme ficou dito, chefe e defensor dos vizinhos de menor tamanho e força, por todo o seu afinco em debilitar os mais poderosos, e cuidar que, de modo nenhum, entre nela um estrangeiro tão poderoso como ele. O ádvena intervirá todas as vezes que o chamarem os aí descontentes por desmedida ambição ou por temor. [...]

Capítulo IV

POR QUE MOTIVO O REINO DE DARIO, QUE FOI OCUPADO POR ALEXANDRE, NÃO SE REBELOU CONTRA OS SUCESSORES DO MACEDÔNIO APÓS A MORTE DESTE

[...] os principados dos quais se tem memória foram governados de duas formas distintas: ou por um príncipe, de quem todos os demais são servidores que, como ministros por mercê e concessão sua, o ajudam a governar aquele reino; ou por um príncipe, e por barões cujos títulos nobiliários derivam da sua ascendência e não da graça do senhor, barões estes com Estados e súditos próprios, que os reconhecem por amos e lhes votam natural afeição. Nos Estados da primeira categoria, a suprema autoridade reúne-se na pessoa do príncipe, pois assim o entendem os habitantes de todas as províncias, os quais, embora possam obedecer a outros, o fazem por ser este ministro ou funcionário, e nenhuma estima particular lhe têm. Os exemplos destas duas espécies de governo são, nos nossos tempos, o da Turquia e o da França. A monarquia turca é regida por um único chefe, de quem os outros são servidores, e este chefe, dividindo o reino em sandjaques, para aí manda diversos administradores e muda-os a seu alvedrio. Na França, porém, ao lado do soberano há uma grande quantidade de senhores de antiga linhagem reconhecidos por seus súditos e por estes amados, e cujos privilégios não pode o rei destruir sem perigo para si próprio.

[...]

Capítulo V

COMO SE DEVEM GOVERNAR AS CIDADES OU PRINCIPADOS QUE, ANTES DE SEREM OCUPADOS, SE REGIAM POR LEIS PRÓPRIAS

Quando se conquista um país acostumado a viver segundo as suas próprias leis e em liberdade, três maneiras há de proceder para conservá-lo: ou destruí-lo; ou ir nele morar; ou deixá-lo viver com as suas leis, exigindo-lhe um tributo e estabelecendo nele um governo de poucas pessoas que o mantenham fiel ao conquistador. [...]

Capítulo VI

DOS PRINCIPADOS NOVOS QUE SE CONQUISTARAM COM AS PRÓPRIAS ARMAS E VALOR *[VIRTÙ]*

Ninguém se admire se, ao que vou dizer acerca dos Estados de príncipe e instituições novas, eu aduzir exemplos célebres. Segundo os homens, quase sempre, as vias trilhadas por outros, procedendo em suas ações por imitação, e não lhes sendo possível conservar-se perfeitamente dentro das raias representadas pela trajetória de outros, nem acrescentar algo às qualidades *[virtù],* daqueles a quem imitam, deve um indivíduo prudente enveredar sempre pelos caminhos palmilhados por grandes vultos e tomar como exemplo os que mais insignes foram, a fim de que, ainda quando não chegue a igualá-los, possa ao menos aproximar-se-lhes; fazer, em suma, como os archeiros precavidos, os quais achando demasiado longe o ponto que querem atingir e conhecendo o alcance do seu arco, fazem pontaria para um lugar muito mais alto que o visado, não para a sua flecha ir a tamanha altura, mas para assim acertarem no verdadeiro alvo.

Devo, pois, dizer que nos principados inteiramente novos, onde haja um novo príncipe, se encontra dificuldade maior ou menor para mantê-los, conforme tenha mais ou menos predicados *[virtù]* aquele que os conquista. E como o fato de passar alguém de particular a príncipe pressupõe valor *[virtù]* ou fortuna, é de crer que uma ou outra dessas duas coisas atenue em parte muitas dificuldades. Apesar disso, quem menos confiou na fortuna, por mais tempo reteve a sua conquista. Mais fácil ainda é a posse do novo Estado quando o príncipe se vê constrangido, por não ter outros, a vir morar nele pessoalmente.

[...]

Capítulo VII

DOS PRINCIPADOS NOVOS QUE SE CONQUISTAM COM AS ARMAS E A FORTUNA DE OUTREM

Os que de particulares chegam à condição de príncipes impelidos unicamente pelo destino, com pouco esforço a alcançam, mas com muito a retêm. Nenhum obstáculo encontram no seu caminho, porque voam nas asas da fortuna. É depois de terem subido ao poder que veem surgir as dificuldades. [...] não sabem nem podem sustentar-se aí. Não sabem, porque, salvo se forem homens de grande engenho e virtude *[virtù],* não é de crer que, após uma vida exclusivamente privada, possuam aptidões para governar; não podem, porque carecem de força em cuja dedicação e fidelidade lhes seja lícito confiar. Demais, os Estados rapidamente surgidos, como todas as outras coisas da natureza que nascem e crescem depressa, não podem ter raízes e as aderências necessárias para a sua consolidação. Extingui-los-á a primeira borrasca, a menos que, como se disse acima, os seus fundadores sejam tão virtuosos *[virtuosi],* que saibam imediatamente preparar-se para conservar o que a fortuna lhes concedeu e lancem depois alicerces idênticos aos que os demais príncipes construíram antes de tal se tornarem.

[...]

Capítulo VIII

DOS QUE CHEGARAM AO PRINCIPADO POR MEIO DE CRIMES

Havendo ainda dois meios de chegar um simples cidadão ao principado, para os quais não contribui inteiramente a fortuna ou a virtude *[virtù],* não me parece conveniente omiti-los, [...]. Esses meios são a prática de ações celeradas e nefandas ou o favor dos outros concidadãos. [...]

Capítulo IX

DO PRINCIPADO CIVIL

[...] vejamos o que ocorre quando um cidadão se torna príncipe de sua pátria, não por meio de crime ou de outra intolerável violência, mas com a ajuda dos seus compatriotas. O principado assim constituído podemo-lo chamar civil, e para alguém chegar a governá-lo não precisa de ter ou exclusivamente virtude *[virtù]* ou exclusivamente fortuna, mas, antes, uma astúcia afortunada. Pois bem, a ajuda nesse caso é prestada pelo povo ou pelos próceres locais. É que em qualquer cidade se encontram estas duas forças contrárias, uma das quais provém de não desejar o povo ser dominado nem oprimido pelos grandes, e a outra de quererem os grandes dominar e oprimir

o povo. Destas tendências opostas surge nas cidades ou o principado ou a liberdade ou a anarquia.

O principado origina-se da vontade do povo ou da dos grandes, conforme a oportunidade se apresente a uma ou outra dessas duas categorias de indivíduos: os grandes, certos de não poderem resistir ao povo, começam a dar força a um de seus pares, fazem-no príncipe, para, à sombra dele, terem ensejo de dar largas aos seus apetites; o povo, por sua vez, vendo que não pode fazer frente aos grandes, procede pela mesma forma em relação a um deles para que esse o proteja com a sua autoridade.

Quem chega à condição de príncipe com o auxílio dos magnatas conserva-a com maiores dificuldades do que quem chega com o auxílio do vulgo, porque no seu cargo está rodeado de muitos que se julgam da sua iguala, e aos quais, por isso, não pode manejar a seu talante. Aquele, porém, que sobe ao poder com o favor popular não encontra em torno de si ninguém ou quase ninguém que não esteja disposto a obedecer-lhe. Demais, não se pode honestamente satisfazer os poderosos sem lesar os outros, mas pode-se fazer isso em relação aos pequenos; porque o intento dos pequenos é mais honesto que o dos grandes; enquanto estes desejam oprimir, aqueles não querem ser oprimidos. Acresce ainda que diante de um povo hostil jamais um príncipe poderá sentir-se em segurança, por serem os inimigos demasiado numerosos. O inverso acontece com os grandes, pelo motivo mesmo de serem poucos. De uma plebe adversa, o máximo que um príncipe pode esperar é ser por ela abandonado. Dos magnatas, porém, deve recear não só o abandono, senão também a revolta. É que eles, sendo mais perspicazes e astutos, ao pressentirem a tempestade, têm sempre tempo de se pôr a salvo, lisonjeando aquele que julgam venha a triunfar. Por outro lado, o príncipe é obrigado a viver sempre com o mesmo povo; mas pode muito bem prescindir dos poderosos do momento, dada a faculdade que tem de fazer outros novos e desfazê-los todos os dias, de tirar-lhes ou dar-lhes autoridade conforme as suas próprias conveniências.

Para melhor esclarecer esta parte, direi que temos de considerar os poderosos sob dois aspectos principais: ou procedem de forma que por suas ações ficam completamente ligados ao destino do príncipe, ou não. Os primeiros, desde que não sejam rapaces, devemo-los honrar e amar. Quanto aos segundos, cumpre-nos distinguir: há os que assim procedem por pusilanimidade e defeito natural de ânimo, e neste caso devemos servir-nos deles, sobretudo quando são bons conselheiros, para que nos queiram bem na prosperidade e não tenhamos de receá-los na adversidade; mas há também os que, não ligando o seu destino ao do príncipe, o fazem por cálculo e por ambição, sinal de que pensam mais em si do que nele. Contra estes, o príncipe que se acautele. Tema-os como se fossem inimigos declarados, porque no infortúnio contribuirão sempre para causar-lhe a ruína.

Quem, portanto, se tornar príncipe com o favor do povo deve conservá-lo seu amigo; e isto não lhe será difícil, já que o povo só deseja estar livre da opressão. Mas quem chegar a essa altura com o bafejo dos poderosos, e contra a vontade do povo, busque, antes de mais nada, captar as simpatias deste, o que lhe será fácil quando o puser sob a sua proteção. Os homens, quando recebem o bem de quem julgavam receber o mal, mais agradecidos se mostram ao benfeitor. Por isso, o príncipe que protege o seu povo torna-o mais afeiçoado a si do que se tivesse chegado ao poder com o favor dele. Muitos modos existem de granjear tal afeto. Contudo, variam tanto de povo para povo que não é possível estabelecer-lhes regra segura, e sobre eles

guardarei silêncio. Limitar-me-ei a dizer que a um príncipe é forçoso ter a amizade do seu povo. Sem ela, não encontrará salvação na hora da desdita.

Nabis, príncipe dos espartanos, aguentou o assédio de toda a Grécia e de um exército romano cheio de vitórias, defendendo contra eles a sua pátria e o seu Estado, e, para tanto, bastou-lhe, ao chegar o momento de perigo, manter vigilância sobre poucos indivíduos. Isto teria sido insuficiente, caso o povo lhe fosse inimigo. Se alguém pretender refutar esta minha opinião citando aquele mau provérbio, segundo o qual *quem constrói sobre o povo, constrói sobre lama,* eu responderei que tal provérbio só é verdadeiro quando um simples cidadão julga poder estribar-se no povo e espera ser por ele salvo quando se vê oprimido pelos inimigos ou pelos magistrados. Em tal eventualidade, é muito comum esse indivíduo enganar-se, como aconteceu em Roma aos Gracos e em Florença a Jorge Scali. Quando, ao contrário, quem se arrima no povo é um príncipe capaz de comandar, um homem resoluto, que não se atemoriza ante a desventura e sabe com o seu valor e as suas leis incutir coragem em todos, nunca será por ele enganado e verá ter construído sobre fundamentos sólidos.

Por via de regra, o governo de um desses Estados começa a vacilar quando da ordem civil passa à monarquia absoluta. O príncipe aí, exercendo a soberania de modo direto ou por meio de magistrados, encontra-se, no último caso, em situação mais débil e perigosa. Depende destes funcionários, os quais, sobretudo nos momentos de adversidade, podem facilmente retirar-lhe o poder, colocando-se contra ele ou desobedecendo-lhe. Nos momentos de perigo já não tem o príncipe tempo para assumir autoridade absoluta, porque os cidadãos e os súditos, acostumados a receber as ordens dos magistrados, não estão propensos em tais circunstâncias a obedecer às dele. Nas situações duvidosas faltar-lhe-ão sempre, pois, indivíduos que lhe inspirem confiança. O príncipe não pode, com efeito, estribar-se no que vê em tempos tranqüilos, quando os cidadãos precisam do Estado: aí todos se mostram pressurosos, todos prometem e, estando a morte longe, querem morrer por ele. A maioria, porém, desaparece ao chegar a tempestade, justamente quando o Estado precisa dos cidadãos. O risco desta experiência consiste, sobretudo, em não a podermos fazer senão uma vez. Por isso, um príncipe avisado deve proceder de tal forma que os seus súditos tenham sempre necessidade do Estado e dele. Assim, nunca deixarão de lhe ser fiéis.

Capítulo X

COMO SE DEVEM MEDIR AS FORÇAS DE TODOS OS PRINCIPADOS

Ao examinar esses principados, cumpre não esquecer outra consideração; isto é, saber se um príncipe pode, em caso de agressão, defender sozinho o seu Estado ou se deve recorrer sempre à ajuda alheia. Esclareçamos bem este ponto. Entendo estarem no primeiro caso os príncipes que têm homens e dinheiro suficientes para organizar um bom exército e dar batalha a quem quer que os venha atacar, e no segundo os que não estão em condições de afrontar o inimigo em campanha, sendo forçados a refugiar-se dentro dos muros da sua cidade e a defender estes. [...]

Capítulo XI

DOS PRINCIPADOS ECLESIÁSTICOS

Agora só nos resta falar dos principados eclesiásticos. Nesses, todas as dificuldades consistem em adquirir-lhes a posse; porque, para isso, cumpre ter virtude *[virtù]* ou boa sorte. Para conservá-los, porém, nem de uma nem de outra coisa se necessita. As antigas instituições religiosas que lhes servem de base são tão sólidas e de tal natureza, que permitem aos príncipes manterem-se no poder seja qual for o modo como procedam e vivem. Os chefes destes principados são os únicos que têm Estados e não os defendem, que têm súditos e não os governam. Os seus Estados, embora indefesos, ninguém lhos tira, e os seus súditos, conquanto livres da tutela governamental, não se preocupam com isso, nem buscam ou podem subtrair-se à soberania deles. Tais principados são, pois, os únicos seguros e felizes. Mas, sendo eles regidos por causas superiores, impenetráveis à mente humana, deixarei de fazer-lhes referências. Seria mister de homem presunçoso e temerário o discorrer sobre Estados instituídos e sustentados por Deus.

[...]

Capítulo XII

DOS SOLDADOS MERCENÁRIOS E DAS ESPÉCIES DE MILÍCIAS

[...]

Dissemos, já antes, que a um príncipe é necessário ter sólidos alicerces, porque, senão, fatalmente ruirá. Os principais alicerces de qualquer Estado, seja ele novo, velho ou misto, consistem nas boas leis e nos bons exércitos. E como não pode haver boas leis onde não há bons exércitos, e onde há bons exércitos é forçoso haver boas leis, eu deixarei de lado o assunto relativo às leis para falar dos exércitos.

As tropas com que um príncipe defende o seu Estado são ou próprias ou mercenárias ou auxiliares ou, ainda, mistas. As mercenárias e auxiliares são inúteis e perigosas. Se alguém toma por sustentáculo do seu Estado as tropas mercenárias, nunca terá tranqüilidade nem segurança, porque elas são desunidas, ambiciosas, sem disciplina, infiéis, corajosas diante dos amigos, covardes diante dos inimigos e sem temor de Deus. Com semelhantes tropas, um príncipe só poderá evitar a própria ruína enquanto puder evitar um ataque contra si. Será pilhado por elas em tempo de paz, e pelo inimigo em tempo de guerra. A causa disso é que tais tropas não têm outro sentimento nem outro motivo que as faça lutar a não ser um pequeno estipêndio, e este não basta para lhes incutir a vontade de morrer por quem lho paga. Querem ser soldados do seu patrão quando ele não faz a guerra; mas, ao romper esta, querem fugir ou desligar-se do seu compromisso.

[...]

Capítulo XIV

DOS DEVERES DE UM PRÍNCIPE
NO TOCANTE À MILÍCIA

[...] um príncipe não deve ter outro fito ou outro pensamento, nem cultivar outra arte, a não ser a da guerra, juntamente com as regras e a disciplina que ela requer; porque só esta arte se espera de quem manda, e é tão útil que, além de conservar no poder os príncipes de nascimento, com freqüência eleva a tal altura simples cidadãos. Em contraste, os príncipes que cuidaram mais das delícias da vida do que das armas perderam os seus Estados. E como o desprezo da arte da guerra determina esta perda, assim o estar nela bem adestrado determina aquela ascensão.

[...]

Capítulo XV

DAS COISAS PELAS QUAIS OS HOMENS,
E MORMENTE OS PRÍNCIPES, SÃO LOUVADOS
OU CENSURADOS

Resta-nos agora ver de que forma deve um príncipe proceder para com os amigos e súditos. Como não ignoro terem muitos escrito a esse respeito, receio que, ao fazê-lo também, me tachem de presunçoso, por eu divergir, especialmente nesta matéria, das opiniões dos outros. Em todo o caso, sendo minha intenção escrever coisa útil para quem saiba entendê-la, julguei mais conveniente ir atrás da verdade efetiva do que das suas aparências, como fizeram muitos imaginando repúblicas e principados que nunca se viram nem existiram. Entre como se vive e como se devia viver há tamanha diferença, que aquele que despreza o que se faz pelo que se deveria fazer aprende antes a trabalhar em prol da sua ruína do que da sua conservação. Na verdade, quem num mundo cheio de perversos pretende seguir em tudo os ditames da bondade, caminha inevitavelmente para a própria perdição. Daí se infere que um príncipe desejoso de conservar-se no poder tem de aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades.

Deixando, pois, de lado as coisas imaginárias para só falar das verdadeiras, tenho a dizer que o julgamento dos homens, sobretudo dos príncipes, pela sua mais elevada condição, se faz de acordo com algumas dessas qualidades que lhes valem ou censura ou louvor. A um chamam liberal, a outro mesquinho (empregando o termo no sentido toscano, porque, na língua nossa, avarento é também o que deseja enriquecer por meio de rapina, e mesquinho unicamente o que evita em demasia gastar os seus haveres), a um reputam-no dadivoso, a outro rapace, a este

cruel, àquele piedoso, a estoutro desleal, àqueloutro fiel, a um efeminado e pusilânime, a outro feroz e destemido, a um modesto, a outro soberbo, a um lascivo, a outro casto, a um íntegro, a outro astuto, a um inflexível, a outro brando, a um austero, a outro leviano, a um religioso, a outro ímpio, e assim por diante. Todos hão de achar, bem sei, que seria muito louvável possuísse um príncipe, dentre as qualidades mencionadas, somente as boas. Não sendo, porém, possível tê-las todas nem observá-las integralmente, porque não o permitem as condições humanas, cumpre-lhe ser bastante cauteloso para saber furtar-se à vergonha das que lhe ocasionariam a perda do Estado e, em certos casos, também à daquelas que não lha ocasionariam, embora estas menos receio lhe devam inspirar. Releva, outrossim, que não tema incorrer no opróbrio dos defeitos mencionados, se tal for indispensável para salvar o Estado. É que, ponderando bem, encontrará algo com aparências de virtude *[virtù],* cuja adoção lhe trará a ruína, e algo com aparência de defeito, que o conduzirá a uma situação de segurança e de bem-estar.

Capítulo XVIII

DE QUE MANEIRA OS PRÍNCIPES DEVEM CUMPRIR AS SUAS PROMESSAS

[...]

Saiba-se que existem dois modos de combater: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo dos animais. Não sendo, porém, muitas vezes suficiente o primeiro, convém recorrer ao segundo. Por conseguinte, a um príncipe é mister saber comportar-se como homem e como animal. Isto ensinaram veladamente os autores da antigüidade, ao escreverem que Aquiles e muitos outros príncipes daquela era foram confiados ao centauro Chiron para que os educasse e criasse. Esta parábola não significa senão que é necessário ter-se por perceptor um ser meio homem e meio animal; ou, por outras palavras, que a um príncipe incumbe saber usar dessas duas naturezas, nenhuma das quais subsiste sem a outra.

Tendo, portanto, necessidade de proceder como animal, deve um príncipe adotar a índole ao mesmo tempo do leão e da raposa; porque o leão não sabe fugir das armadilhas e a raposa não sabe defender-se dos lobos. Assim, cumpre ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para amedrontar os lobos. Quem se contenta de ser leão demonstra não conhecer o assunto.

Um príncipe sábio não pode, pois, nem deve manter-se fiel às suas promessas quando, extinta a causa que o levou a fazê-las, o cumprimento delas lhe traz prejuízo. Este preceito não seria bom se os homens fossem todos bons. Como, porém, são maus e, por isso mesmo, faltariam à palavra que acaso nos dessem, nada impede venhamos nós a faltar também à nossa. Razões legítimas para encobrir esta inobservância, tê-las-á sempre o príncipe, e de sobra. Disto se poderiam dar infinitos exemplos modernos para mostrar quantos tratados de paz, quantas promessas se tornaram nulas e sem valor unicamente pela deslealdade dos príncipes. O que dentre estes melhor soube imitar a raposa, mais proveito tirou. Mas é preciso saber mascarar bem esta índole astuciosa, e ser grande dissimulador. Os homens são tão simplórios e obedecem de tal forma às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem se deixe

enganar.

Dos exemplos recentes, um existe sobre o qual não quero guardar silêncio. Alexandre VI durante a sua vida só fez enganar os homens, só pensou nos meios de os induzir em erro, e sempre achou oportunidades para isso. Nunca houve quem com maior eficácia e mais solenes juramentos soubesse afirmar uma coisa e que menos a observasse do que ele. Apesar disso, as suas tramóias sempre surtiram efeito, porque ele conhecia bem aquele aspecto da humanidade.

Não é necessário a um príncipe ter todas as qualidades mencionadas, mas é indispensável que pareça tê-las. Direi, até, que, se as possuir, o uso constante delas resultará em detrimento seu, e que, ao contrário, se não as possuir, mas afetar possuí-las, colherá benefícios. Daí a conveniência de parecer clemente, leal, humano, religioso, íntegro e, ainda de ser tudo isso, contanto que, em caso de necessidade, saiba tornar-se o inverso. Tenha-se presente que sendo frequentemente forçoso, para manter um Estado, quebrar a palavra empenhada e infringir os preceitos da caridade, da clemência, da religião, não pode um príncipe, máxime, um príncipe novo, respeitar tudo quanto dá aos homens a reputação de bons. Por isso, é mister que ele tenha um espírito pronto a se adaptar às variações das circunstâncias e da fortuna e, como disse antes, a manter-se tanto quanto possível no caminho do bem, mas pronto igualmente a enveredar pelo do mal, quando for necessário.

Um príncipe deve ser extremamente cuidadoso em só pronunciar palavras bem repassadas das cinco qualidades referidas, para que todos, ouvindo-o e vendo-o, o creiam a personificação da clemência, da lealdade, da brandura, da retidão e da religiosidade. Nada há que mais devamos dar a impressão de possuir do que esta última. Os homens em geral formam as suas opiniões guiando-se antes pela vista do que pelo tato; pois todos sabem ver, mas poucos sentir. Cada qual vê o que parecemos ser; poucos sentem o que realmente somos. E estes poucos não ousam opor-se à opinião dos muitos que, atrás de si, têm a defendê-los a majestade do poder. Quando não há possibilidade de alterar o curso das ações dos homens e, sobretudo, dos príncipes, procura-se distinguir sempre o fim a que elas tendem.

Busque, pois, um príncipe triunfar das dificuldades e manter o Estado, que os meios para isso nunca deixarão de ser julgados honrosos, e todos os aplaudirão. Na verdade o vulgo sempre se deixa seduzir pelas aparências e pelos resultados. Ora, no mundo não existe senão vulgo, já que as poucas inteligências esclarecidas só têm influência quando à multidão falta um arrimo onde se apoiar. [...]

Capítulo XIX

COMO SE DEVE EVITAR O DESPREZO E O ÓDIO

[...] o príncipe deve em geral abster-se de praticar o que quer que o torne malquisto ou desprezível. Assim fazendo, cumprirá a sua missão e eliminará o risco porventura resultante dos seus outros defeitos.

O que acima de tudo acarreta ódio ao príncipe é, como disse, ser ele rapace, é usurpar os

bens e as mulheres dos súditos. Como a maioria dos homens vive contente enquanto ninguém lhes toca nos haveres e na honra, o príncipe que de tal se abstiver só terá de arrostar a ambição de poucos, e esta ele reprimirá facilmente e de muitos modos. No desprezo incorre quando os seus governados o julgam inconstante, leviano, pusilânime, irresoluto. Ponha o máximo cuidado, pois, em preservar-se de semelhante reputação, extremamente perigosa, e em proceder de forma que as suas ações se revistam de grandeza, de coragem, de austeridade e vigor.

No tocante aos assuntos particulares dos súditos cumpre-lhe dar às suas decisões o caráter de irrevogáveis. É-lhe mister, também, incutir no ânimo do povo uma tal opinião a respeito da sua pessoa, que ninguém tenha o pensamento de o enganar ou embair. Isto lhe trará grande autoridade, e esta autoridade, por sua vez, se estiver acompanhada da veneração e amor dos súditos, fará com que dificilmente alguém conspire contra ele ou venha atacá-lo.

Dois perigos, com efeito, devem merecer a atenção de um príncipe: o perigo interior, nascido dos súditos, e o externo, oriundo dos potentados estrangeiros. Destes se defenderá por meio das boas armas, assim como por meio dos bons aliados, os quais nunca lhe faltarão, desde que possua aquelas. Permanecendo inalterada a situação exterior, igualmente permanecerá a interior, salvo se já estiver perturbada por alguma conspiração. Mas ainda quando surjam complicações exteriores, se o príncipe for homem previdente, se tiver sempre vivido em conformidade com as regras por mim explicadas, e não perder o ânimo, resistirá vantajosamente a toda a acometida, tal como eu já disse que fez Nabis, o tirano de Esparta. No concernente, porém, aos súditos, há que temer-lhes as conspirações, mesmo em plena situação de tranqüilidade exterior. Desse perigo estará, todavia, livre o príncipe que houver sabido, como acima disse, evitar o ódio e o desdém do povo e lhe tiver captado a amizade.

[...]

Capítulo XX

SOBRE A UTILIDADE OU NÃO DAS FORTALEZAS E DE OUTROS MEIOS FREQUENTEMENTE USADOS PELOS PRÍNCIPES

Alguns príncipes, para manterem com segurança o Estado, desarmaram os seus súditos; alguns trataram de fomentar divisões nos territórios conquistados; outros favoreceram os seus próprios inimigos; outros preferiram captar a amizade dos que lhe eram suspeitos no início do seu governo; uns construíram fortalezas; outros desmantelaram as existentes. Se bem que não seja possível estabelecer uma regra fixa a respeito, sem antes examinar particularizadamente os Estados onde há mister de adotar qualquer das sobreditas resoluções, falarei, contudo, do assunto da maneira mais ampla que ele consente.

Jamais aconteceu que um príncipe novo desarmasse os seus súditos. Ao contrário: quando os encontrou desarmados, sempre os armou. Assim fazendo, tornava suas tais armas, conquistava a fidelidade dos suspeitos e convertia em partidários os que apenas se mostravam submissos.

Sendo, porém, impossível armar todos os cidadãos, cumpre-nos favorecer os que armamos, para podermos viver mais tranqüilos em relação aos outros. A diversidade de tratamento gera a gratidão dos primeiros, sem concomitantemente nos malquistar com os outros, que atribuirão essa diversidade ao fato de terem maiores méritos os que mais obrigações têm e maiores perigos correm. Se, ao invés, privarmos os cidadãos das suas armas, ofendê-los-emos, mostrando que não confiamos neles por os julgarmos ou covardes ou pouco leais, e isto nos fará incidir-lhes no ódio. Como, por outro lado, não podemos ficar desarmados, lançamos mão da milícia mercenária, cujas qualidades disse já serem más. Boas, todavia, que fossem não bastariam para nos defender dos inimigos poderosos e dos súditos suspeitos.

Eis as razões por que um príncipe novo em um Estado novo tratou sempre de organizar o exército. Exemplos disto há-os de sobra na história.

Quando, porém, um príncipe adquire um Estado novo, que se vem agregar ao que já possuía antes, então deve desarmar os novos súditos, com exceção dos que o auxiliaram na conquista. E quanto a esses mesmos, deve, com o correr do tempo e o surgir das oportunidades, enfraquecer-lhes o ânimo belicoso e reduzi-los à inércia procedendo, em suma, de modo que todas as armas fiquem no poder exclusivo dos seus próprios soldados, isto é, dos que o serviam no antigo Estado.

[...]

Capítulo XXI

COMO DEVE PORTAR-SE UM PRÍNCIPE PARA SER ESTIMADO

Nada faz estimar tanto um príncipe quanto as grandes empresas e as ações raras e esplêndidas. [...]

Também se torna estimado quando sabe ser verdadeiro amigo ou verdadeiro inimigo, isto é, quando abertamente se declara a favor de alguém contra outrem. Esta resolução é sempre mais vantajosa do que permanecer neutro. [...]

[...] A prudência consiste em saber examinar bem a natureza dos inconvenientes, e aceitar como bom o menos mau.

A um príncipe incumbe, também, mostrar-se amante da virtude e honrar os homens que sobressaiam em cada arte. É, ainda, dever seu incutir nos súditos a idéia de que poderão exercer em paz os respectivos ofícios, seja no comércio, seja na agricultura, seja ainda em outro qualquer ramo da atividade humana, para não virem a abster-se, ou de aformosear as suas propriedades com medo que lhas tirem, ou de estabelecerem qualquer gênero de comércio, temendo os impostos. O procedimento sábio de um governante para com os indivíduos dedicados a estes negócios ou para com os que inventem maneiras de multiplicar os recursos da cidade ou do Estado é o de premiá-los.

Outras obrigações de um príncipe são a de distrair o povo com festas durante certas épocas do ano, a de ter na devida conta os grêmios ou as corporações em que se divide a cidade,

comparecendo não raro às suas reuniões, e a de dar exemplos de bondade e munificência, embora mantendo sempre, por ser ela imprescindível, a majestade do seu cargo.

Capítulo XXII

OS SECRETÁRIOS DOS PRÍNCIPES

Para um príncipe não é de pouca importância saber escolher os seus ministros, os quais são bons ou não conforme a sabedoria de que ele usou na escolha: A primeira opinião que formamos de um príncipe e da sua inteligência estriba-se na qualidade dos homens que o circundam. Quando estes são capazes e fiéis, podemo-lo reputar sagaz, porque soube conhecer-lhes as capacidades e mantê-los fiéis a si. Mas quando não o são, o fato mesmo de haver ele errado na escolha justifica plenamente que o tenhamos em má conta.

Capítulo XXV

A INFLUÊNCIA DA FORTUNA SOBRE AS COISAS HUMANAS E O MODO COMO DEVEMOS CONTRASTÁ-LA QUANDO ELA NOS É ADVERSA

Não ignoro ser crença antiga e atual de que a fortuna e Deus governam as coisas deste mundo, e de que nada pode contra isso a sabedoria dos homens. Por consequência, seria razoável não desperdiçar esforços, mas deixar-se guiar pela sorte. Esta opinião acha-se mais difundida hoje em dia, em virtude das mudanças que, escapando por completo ao entendimento humano, se operaram e continuam a operar ainda. Foi após refletir no assunto algumas vezes que eu também me inclinei em parte a concordar com essa opinião. Todavia, para que não se anule o nosso livre arbítrio, eu, admitindo embora que a fortuna seja dona da metade das nossas ações, creio que, ainda assim, ela nos deixa senhores da outra metade ou pouco menos. Comparo a fortuna a um daqueles rios que, quando se enfurecem, inundam as planícies, derrubam árvores e casas, arrastam terra de um ponto para pô-la em outro: diante deles não há quem não fuja, quem não ceda ao seu ímpeto, sem meio algum de lhe obstar. Mas, apesar de ser isso inevitável, nada impediria que os homens, nas épocas tranquilas, construíssem diques e canais, de modo que as águas, ao transbordarem do seu leito, corressem por estes canais ou, ao menos, viessem com fúria atenuada, produzindo menores estragos. Fato análogo sucede com a fortuna, a qual demonstra todo o seu poderio quando não encontra ânimo *[virtù]* preparado para resistir-lhe e, portanto, volve os seus ímpetos para os pontos onde não foram feitos diques para contê-la. Se observarmos a Itália, origem e teatro de tais mudanças, veremos ser ela uma campina sem diques e sem nenhuma proteção. Houvera sido ela protegida por valor *[virtù]* conveniente, como a Alemanha, a Espanha e a França, e essa enxurrada (a invasão estrangeira) ou não lhe teria

trazido as grandes mudanças que trouxe ou nem sequer a teria alcançado. Creio que isto é suficiente para demonstrar, em tese, a possibilidade de nos opormos à fortuna.

Como deseje, porém, ser mais minucioso, chamarei a atenção para o fato assaz comum de um príncipe prosperar hoje e ruir amanhã, sem que a índole ou o proceder se lhe hajam modificado. Na minha opinião, tal se deve às causas já longamente explanadas ao referir-se aos príncipes que se estribam totalmente na fortuna, os quais, disse eu então, caem quando esta varia. Creio ainda que será venturoso aquele cujo procedimento se adaptar à natureza dos tempos, e que, ao contrário, será desditoso aquele cujas ações estiverem em discordância com ela.

[...] os homens prosperam quando a sua imutável maneira de proceder e as variações da fortuna se harmonizam, e caem quando ambas as coisas divergem. Julgo, todavia, que é preferível ser arrebatado a cauteloso, porque a fortuna é mulher e convém, se a queremos subjugar, batê-la e humilhá-la. A experiência ensina que ela se deixa mais facilmente vencer pelos indivíduos impetuosos do que pelos frios. Como mulher que é, ama os jovens, porque são menos cautelosos, mais arrojados e sabem dominá-la com mais audácia.

Capítulo XXVI

EXORTAÇÃO A LIBERTAR A ITÁLIA DOS BÁRBAROS

Depois de haver refletido em tudo o que se disse nos anteriores capítulos; após ter perguntado a mim mesmo se os tempos atuais da Itália são de molde a permitir que um novo príncipe adquira nela celebridade e se um homem sábio e virtuoso poderá encontrar aqui matéria susceptível de tomar nova forma que constitua motivo de glória para ele e um benefício para a totalidade dos italianos, concluí que talvez nunca tenha existido outra época tão propícia à vinda de um novo príncipe como a de hoje. [...]

É, portanto, essencial aproveitar esta ocasião, para que a Itália veja, após tanto tempo, aparecer o seu redentor. [...]

Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*

Capítulo IV

A desunião entre o povo e o senado de Roma foi a causa da grandeza e da liberdade da República.

Não quero deixar de discorrer sobre as desordens que reinaram em Roma desde a morte dos Tarquínios até o estabelecimento dos tribunos, e, além disso, levantar-me-ei contra as asserções daqueles que querem dizer que Roma foi uma república tumultuosa e desordenada, e que seria julgada bem inferior a todos os outros governos da mesma espécie se a boa fortuna de suas virtudes militares não tivesse suprido aos vícios que ela encerrava no seu seio. Não negarei que a sorte e a disciplina tenham contribuído para o poder dos romanos; mas seria necessário ter prestado atenção a este fato: uma excelente disciplina é sempre a consequência necessária das boas leis — onde esta condição reina, a sorte, por sua vez, não tarda a dispensar o brilho dos seus favores.

Voltemos, porém, às outras particularidades dessa cidade. Digo que os que censuram as dissensões contínuas dos grandes e do povo parecem desaprovar as próprias causas que conservaram a liberdade de Roma, e que eles prestam mais atenção aos gritos e aos rumores que essas dissensões faziam nascer, do que aos efeitos salutares que produziam. Essa gente não quer notar que existe em cada governo duas fontes de oposição: os interesses do povo e os interesses dos grandes; que todas as leis que se fazem a favor da liberdade nascem dessa desunião, como o prova tudo quanto se passou em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que decorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens que irromperam entre os muros de Roma produziram poucos exílios e ainda menos derramamentos de sangue. Não se pode, pois, julgar essas dissensões como funestas, nem o Estado como inteiramente dividido, quando, durante um tão longo decorrer de anos, essas dissensões não causaram exílio senão de oito ou dez indivíduos, condenações à multa de poucos cidadãos e à morte dum número menor ainda. Não se pode, de modo algum, chamar de desordenada uma república onde brilharam tantos exemplos de virtude; pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis dessas mesmas desordens, que a maior parte condena inconsideradamente. Na verdade, se examinarmos com atenção a maneira pela qual terminaram, ver-se-á que nunca produziram nem exílios, nem violências funestas ao bem público, mas, pelo contrário, essas desordens fizeram nascer leis e regras favoráveis à liberdade de todos.

[...]

Capítulo V

> A quem se pode confiar mais seguramente a guarda da liberdade, aos grandes ou ao povo? Quais são aqueles que têm mais motivos para excitar as perturbações, os que desejam adquirir ou os que preferem conservar?

Aqueles que, no estabelecimento de um Estado, fizeram valer maior sabedoria, colocaram no número das instituições mais essenciais a salvaguarda da liberdade; e, segundo a souberam colocar melhor, os cidadãos viveram, mais ou menos tempo, livres. Como em todos os Estados há grandes e plebeus, pergunta-se em que mãos estava mais seguro o depósito da liberdade. [...]

[...] direi que se deve confiar sempre um tesouro àqueles que são menos ávidos de se apropriarem dele. Na verdade, se considerarmos o alvo dos grandes e do povo, veremos nos primeiros a sede da dominação e no povo o desejo de não ser rebaixado e, por conseguinte, uma vontade mais firme de viver livre; pois o povo, bem menos que os grandes, pode esperar usurpar o poder. Assim sendo, os plebeus são encarregados de velar pela salvaguarda da liberdade e é razoável pensar que eles o farão com maior zelo; não podendo apoderar-se da autoridade não permitirão que outros a usurpem.

[...]

Capítulo VII

O direito de acusar, atribuído aos tribunos.

Não se pode dar aos guardas da liberdade de um Estado um direito mais útil e necessário do que o de poder acusar, seja diante do povo, seja diante de um magistrado ou tribunal qualquer, os cidadãos que cometessem um delito contra essa liberdade. Essa medida tem numa república dois efeitos extremamente importantes: o primeiro é que os cidadãos, temendo ser acusados, nada ousam empreender contra a segurança do Estado ou que, se tentarem qualquer empreendimento nesse sentido receberão imediatamente, e sem serem poupados, o castigo do delito cometido; o outro é de fornecer um meio que faça com que se desafoguem, de um modo ou de outro, essas paixões que fermentam incessantemente no Estado contra algum dos cidadãos. Quando essas paixões não se podem desafogar de um modo legalmente autorizado, tomam vias extraordinárias que abalam a república até seus fundamentos. Nada a fortalece tanto, pelo contrário, como organizá-la de maneira que a fermentação das paixões que a agitam possa achar, para se libertar, uma saída autorizada pelas leis. [...]

[...] é útil e necessário que as leis de uma república deem à massa do povo um meio legal de manifestar a cólera que sente contra um cidadão: quando os meios ordinários não existem mais, é preciso recorrer a vias extraordinárias, e é fora de dúvida que estas últimas produzem males maiores do que todas as outras. De fato, se um cidadão é punido nas formas ordinárias, mesmo que o fosse injustamente, para a república não resulta desordem ou esta é insignificante, pois essa opressão tem lugar sem que se recorra à força particular ou à força estrangeira, causas ordinárias da ruína da liberdade: ela não se serve senão da força da lei e da ordem pública, das quais se conhecem os limites particulares e cuja ação nunca é de tal modo violenta que possa destruir a república.

[...]

[...] todas as vezes que se vê um dos partidos que dividem uma cidade implorar o socorro de forças estrangeiras, deve-se atribuir isso aos vícios de sua constituição, e a não existir no seu seio nenhuma instituição que permita o desafogo regular dos ressentimentos que tão frequentemente agitam os homens. Todos esses inconvenientes seriam prevenidos se se estabelecesse um tribunal assaz numeroso para receber as acusações e lhes dar uma grande importância. [...]

Capítulo IX

[...] todo legislador sábio e animado pelo único desejo de servir, não seus interesses pessoais, mas os do público, de trabalhar, não para seus próprios herdeiros, mas pela pátria comum, nada deve poupar, para ser ele o único a possuir completa autoridade. E nunca um espírito esclarecido repreenderá aquele que haja cometido uma ação, mesmo ilegal, para fundar um reino ou constituir uma república. É justo, quando as ações de um homem o acusam, que o resultado o justifique, e, quando esse resultado é feliz, como o mostra o exemplo de Rômulo, o homem será justificado. Só se devem repreender as ações cuja violência tem por meta destruir e não reparar.

[...]

Capítulo XI

[...]

De fato, jamais nenhum legislador deu a seu povo leis fora da ordem comum, sem fazer intervir a Divindade, pois o povo não as teria aceito. É certo que há uma quantidade de vantagens, das quais um homem sábio e prudente prevê as consequências, mas cuja evidência não é, entretanto, bastante forte para convencer imediatamente todos os espíritos. Para resolver essa dificuldade o sábio recorre aos deuses. [...]

[...] Onde não existe o temor de Deus, é preciso que o império sucumba ou que seja sustentado pelo temor de um príncipe capaz de substituir a religião. Como a vida de um príncipe é efêmera, seus Estados desmoronariam inevitavelmente pela sua base assim que lhe viesse a faltar o apoio das virtudes do príncipe. Daí resulta que os governos cuja sorte depende da sabedoria de um só homem são de pouca duração, pois que essa virtude se extingue com a vida do príncipe, e que raramente seu vigor esgotado retoma nova vida no seu sucessor, tal como Dante exprimiu sabiamente nos versos seguintes:

"Rade volte discende per li rami
L'umana probitate, e questo vuole
Quei che Ia dà, perchè da lui si chiami".

Não basta, pois, para a felicidade de uma república ou de um reino, ter um príncipe que governe com sabedoria durante a vida; é necessário que se possua um que organize o Estado de modo que, mesmo depois de sua morte, o governo permaneça em plena vida. Embora seja mais fácil fazer experimentar a homens bárbaros as doçuras da ordem e das instituições novas, não é, entretanto, impossível inspirar o amor delas aos que são civilizados ou se vangloriam de o ser. [...]

Capítulo XVI

Aquele que quer governar a multidão, sob uma forma republicana ou monárquica, deve saber com certeza quais os que são inimigos da nova ordem. Sem isso o governo terá uma existência efêmera. É verdade que eu considero como príncipes realmente infelizes aqueles que, tendo a multidão por inimiga, são obrigados, para afirmar seu poder, a empregar meios extraordinários. De fato, aquele que tem número reduzido de inimigos pode saber com certeza o seu número sem grande trabalho ou esforço, enquanto que aquele que é objeto do ódio geral nunca tem certeza de nada, e, tanto mais se mostra cruel, tanto mais enfraquece seu próprio poder. A via mais certa é, portanto, a de procurar conquistar o afeto do povo.

[...]

Capítulo XVII

[...] em toda parte onde a massa do povo é sã, as desordens e os tumultos não poderiam ser nocivos, mas quando ela é corrompida, as leis, mesmo as mais bem ordenadas, são impotentes, salvo se, manejadas habilmente por um desses homens vigorosos, cuja autoridade sabe fazê-las respeitar, essas leis venham cortar o mal pela raiz.

[...]

Capítulo XVIII

[...] para um povo corrompido, são necessárias outras instituições, desnecessárias ao povo que não é corrompido, e a mesma forma não pode convir a matérias inteiramente diversas.

A mudança das instituições pode-se operar de dois modos: ou reformando-as todas a um tempo, quando se reconhece que elas não valem mais nada; ou pouco a pouco, à medida que se penetram os inconvenientes. Ora, tanto um modo como outro apresentam dificuldades quase intransponíveis.

A reforma parcial e sucessiva deve ser provocada por um homem esclarecido, que saiba descobrir de longe os inconvenientes, assim que aparecem. [...]

Quanto à reforma total e simultânea da constituição, quando cada um está convencido de que é defeituosa, creio que é difícil remediar esse defeito, mesmo quando ele salta aos olhos; pois, nessas circunstâncias, os meios ordinários são insuficientes. É indispensável sair da via comum, recorrendo-se à violência e às armas, e o reformador deve-se tornar antes de tudo senhor absoluto do Estado, a fim de poder dispor de tudo a seu bel-prazer. [...]

[Há] a impossibilidade de manter o governo republicano em uma cidade corrompida, ou de estabelecê-lo aí. Em um e em outro caso seria melhor inclinar-se para a monarquia que para o estado popular, a fim de que esses homens, cujas únicas leis não conseguem reprimir a

insolência, sejam ao menos subjugados por uma autoridade, por assim dizer, real. [...]

* Trechos extraídos de MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. de Mário e Celestino da Silva. 3. ed. Rio de Janeiro, Ed. Vecchi, 1955. p. 10-167.

* Trechos extraídos de *Pensadores italianos*. Trad. de Antônio Piccarolo e Leonor de Aguiar. Rio de Janeiro, W. M. Jackson, 1952. p. 110-62.

3

Hobbes[*] : o medo e a esperança

Renato Janine Ribeiro

Delacroix et son Temps, p. 69

O mais difícil de se entender no pensamento de Thomas Hobbes — melhor dizendo, a *chave* para entender o seu pensamento — é o que ele diz do *estado de natureza.* Sabemos que Hobbes é um *contratualista,* quer dizer, um daqueles filósofos que, entre o século XVI e o XVIII (basicamente), afirmaram que a origem do Estado e/ou da sociedade está num *contrato*: os homens viveriam, naturalmente, sem poder e sem organização — que somente surgiriam depois de um pacto firmado por eles, estabelecendo as regras de convívio social e de subordinação política. No século XIX e mesmo no XX, quando se firmaram as concepções modernas da história e da ciência social, os contratualistas foram muito contestados. Ao iniciar uma interpretação sociológica do direito, na metade do século XIX, Sir Henry Maine — por exemplo — criticou-os asperamente: seria impossível (dizia) selvagens que nunca tiveram contato social dominarem a tal ponto a linguagem, conhecerem uma noção jurídica tão abstrata quanto a de contrato, para que pudessem se reunir nas clareiras das florestas e fazerem um pacto social. Na verdade (continuava), o contrato só é possível quando há noções que nascem de uma longa experiência da vida em sociedade.

A guerra se generaliza

Começamos por essa crítica porque espontaneamente, quando um homem do século XX lê os contratualistas, ele sente a mesma estranheza que Maine. E por isso é preciso ver que erro

Maine cometeu. Raro, ou *nenhum*, contratualista pensou que selvagens isolados se juntam numa clareira para fazer um simulacro de constituinte. Voltaremos a isso depois (ao ver o que é *ciência política* para Hobbes). Por ora, só isso: o homem natural de Hobbes *não* é um selvagem. É o mesmo homem que vive em sociedade. Melhor dizendo, a *natureza* do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social. Para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformando os homens. Estes não mudam. É por isso que Hobbes, e outros, citam os gregos e romanos quando querem conhecer ou exemplificar algo sobre o homem, mesmo de seu tempo.

Como o homem é, naturalmente?

> A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.
>
> Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muito poucos têm, e apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco, e não pode ser conseguida — como a prudência — ao mesmo tempo que se está procurando alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloqüência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque veem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. Mas isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube.
>
> *(Leviatã,* cap. XIII, p. 74.)

Nesse texto célebre — e o que causou maior irritação contra Hobbes — ele não afirma que os homens são absolutamente iguais, mas que são *"tão* iguais *que...":* iguais o bastante para que nenhum possa triunfar de maneira total sobre outro. Todo homem é opaco aos olhos de seu semelhante — eu não sei o que o outro deseja, e por isso tenho que fazer uma suposição de qual será a sua atitude mais prudente, mais razoável. Como ele também não sabe o que quero,

também é forçado a supor o que farei. Dessas suposições recíprocas, decorre que geralmente o mais *razoável* para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque *possível*: assim a guerra se generaliza entre os homens. Por isso, se não há um Estado controlando e reprimindo, fazer a guerra contra os outros é a atitude mais *racional* que eu posso adotar (é preciso enfatizar esse ponto, para ninguém pensar que o "homem lobo do homem", em guerra contra todos, é um anormal; suas ações e cálculos são os únicos racionais, no estado de natureza).

> [Da] igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.
>
> E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranquilamente dentro de modestos limites, não aumentarem seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido.
>
> Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo.
>
> De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.
>
> A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para

defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.

> Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.
>
> (Ibidem, cap. XIII, p. 74-6.)

Hobbes tem perfeita consciência de que essa definição há de chocar seus leitores, que se prendem à definição aristotélica do homem como *zoon politikon,* animal social. Para Aristóteles, o homem naturalmente vive em sociedade, e só desenvolve todas as suas potencialidades dentro do Estado. Esta é a convicção da maioria das pessoas, que preferem fechar os olhos à *tensão* que há na convivência com os demais homens, e conceber a relação social como harmônica. Por isso Hobbes acrescenta um apelo à experiência pessoal:

> Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la.
>
> (Ibidem, cap. XIII, p. 76.)

O que Hobbes pede é um exame de consciência: "conhece-te a ti mesmo". Estamos carregados de preconceitos, acha Hobbes, que vêm basicamente de Aristóteles e da filosofia escolástica medieval. Mas o mito de que o homem é sociável por natureza nos impede de

identificar onde está o conflito, e de contê-lo. A política só será uma ciência se soubermos como o homem é de fato, e não na ilusão; e só com a ciência política será possível construirmos Estados que se sustentem, em vez de tornarem permanente a guerra civil.

> [...] há um ditado que ultimamente tem sido muito usado: que a *sabedoria* não se adquire pela leitura dos *livros,* mas do *homem*. Em consequência do que aquelas pessoas, que regra geral são incapazes de apresentar outras provas de sua sabedoria, comprazem-se em mostrar o que pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, por trás das costas. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce te ipsum,"Lê-te a ti mesmo"*. O que não pretendia ter sentido, atualmente habitual, de pôr cobro à bárbara conduta dos detentores do poder para com seus inferiores, ou de levar homens de baixa estirpe a um comportamento insolente para com seus superiores. Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, receia* etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das *paixões,* que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança* etc., e não à semelhança dos *objetos* das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas* etc. Quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar a nosso conhecimento, que os caracteres do coração humano, emaranhados e confusos como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações. E, embora por vezes descubramos os desígnios dos homens através de suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as nossas, distinguindo todas as circunstâncias capazes de alterar o caso, é o mesmo que decifrar sem ter uma chave, e deixar-se o mais das vezes enganar, quer por excesso de confiança ou por excesso de desconfiança, conforme aquele que lê seja um bom ou um mau homem.
>
> Mas mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através de suas ações, isso servir-lhe-á apenas com seus conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano. O que é coisa difícil, mais ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.
>
> (Introdução, Ibidem, p. 6.)

Dessa perspectiva algo cética, sem ilusões, Hobbes deduz que no estado de natureza todo homem tem direito a tudo:

> O *direito de natureza,* a que os autores geralmente chamam *jus naturale, é* a

liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

(Ibidem, cap. XIV, p. 78.)

Como pôr termo a esse conflito?

Para Hobbes, o homem é o indivíduo. Mas atenção, antes de falarmos em *individualismo burguês.* O indivíduo hobbesiano não almeja tanto os bens (como erradamente pensa o comentador Macpherson), mas a *honra.* Entre as causas da violência, uma das principais reside na busca da *glória,* quando os homens se batem "*por ninharias,* como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome". (Ibidem, cap. XIII, p. 75.) A honra é o valor atribuído a alguém em função das aparências externas.

O homem hobbesiano não é então um *homo oeconomicus,* porque seu maior interesse não está em produzir riquezas, nem mesmo em pilhá-las. O mais importante para ele é ter os sinais de honra, entre os quais se inclui a própria riqueza (mais como meio, do que como fim em si). Quer dizer que o homem vive basicamente de imaginação. Ele imagina ter um poder, imagina ser respeitado — ou ofendido — pelos semelhantes, imagina o que o outro vai fazer. Da imaginação — e neste ponto Hobbes concorda com muitos pensadores do século XVII e XVIII — decorrem perigos, porque o homem se põe a fantasiar o que é irreal. O estado de natureza é uma condição de guerra, porque cada um se imagina (com razão ou sem) poderoso, perseguido, traído.

Como pôr termo a esse conflito? Há uma base jurídica para isso; depois do direito de natureza, que já vimos, Hobbes define o que é a *lei de natureza:*

> Uma *lei de natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex,* o *direito* e a *lei, é* necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.
>
> E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros.

Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.*

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.* Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: *Faz aos outros o que queres que te façam a ti.* E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

Renunciar ao *direito* a alguma coisa é o mesmo que *privar-se* da *liberdade* de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência que redunda para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original.

(Ibidem cap. XIV, p. 78-9.)

Mas não basta o fundamento jurídico. É preciso que exista um Estado dotado da espada, armado, para forçar os homens ao respeito. Desta maneira, aliás, a imaginação será regulada melhor, porque cada um receberá o que o soberano determinar.

Porque as leis de natureza (como a *justiça,* a *equidade,* a *modéstia,* a *piedade,* ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam)* por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção

> contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi uma ocupação legítima, e tão longe de ser considerada contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida.
>
> (Ibidem, cap. XVII, p. 103.)

Mas o poder de Estado tem que ser pleno. O Estado medieval não conhecia poder absoluto, nem soberania — os poderes do rei eram contrabalançados pelos da nobreza, das cidades, dos Parlamentos. Jean Bodin, no século XVI, é o primeiro teórico a afirmar que no Estado deve haver um poder soberano, isto é, um foco de autoridade que possa resolver todas as pendências e arbitrar qualquer decisão. Hobbes desenvolve essa idéia, e monta um Estado que é *condição* para existir a própria sociedade. A sociedade nasce com o Estado.

> A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado,* em latim *civitas. É* esta a geração daquele grande *Leviatã,* ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal,* ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal,* nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*
>
> Aquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano,* e dele se diz que possui *poder soberano.* Todos os restantes são *súditos.*
>
> (Ibidem, cap. XVII, p. 105-6.)

Na tradição contratualista, às vezes se distingue o contrato de *associação* (pelo qual se forma

a sociedade) do contrato de *submissão* (que institui um poder político, um governo, e é firmado entre "a sociedade" e " o príncipe"). A novidade de Hobbes está em fundir os dois num só. Não existe primeiro *a sociedade,* e depois *o poder* ("o Estado"). Porque, se há governo, é justamente para que os homens possam conviver em paz: sem governo, já vimos, nós nos matamos uns aos outros. Por isso, o poder do governante tem que ser *ilimitado.* Pois, se ele sofrer alguma limitação, se o governante tiver de respeitar tal ou qual obrigação (por exemplo, tiver que ser justo) — então quem irá julgar se ele está sendo ou não justo? Quem julgar terá também o poder de julgar se o príncipe continua príncipe ou não — e portanto será, ele que julga, a autoridade suprema. Não há alternativa: ou o poder é *absoluto,* ou continuamos na condição de guerra, entre poderes que se enfrentam.

Para montar o poder absoluto, Hobbes concebe um contrato diferente, *sui generis.* Observemos que o soberano *não* assina o contrato — este é firmado apenas pelos que vão se tornar súditos, não pelo beneficiário. Por uma razão simples: no momento do contrato não existe ainda soberano, que só surge *devido ao contrato.* Disso resulta que ele se conserva fora dos compromissos, e isento de qualquer obrigação.

> Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam, cada um com cada um dos outros,* que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito* de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante),* todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele,* deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.
>
> É desta instituição do Estado que derivam todos os *direitos* e *faculdades* daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido.
>
> Em primeiro lugar, na medida em que pactuam, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a qualquer coisa que contradiga o atual. Consequentemente, aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, aqueles que estão submetidos a um monarca não podem sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquele que dela é portador para outro homem, ou outra assembléia de homens. Pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer. Assim, a dissensão de alguém levaria todos os restantes a romper o pacto feito com esse alguém, o que constitui injustiça. Por outro lado, cada homem conferiu a soberania àquele que é portador de sua pessoa, portanto se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu, o que também constitui injustiça. Além do mais, se aquele que tentar depor seu soberano for morto, ou por ele castigado devido a essa tentativa, será o autor de seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto seu soberano fizer. E, dado que constitui injustiça alguém fazer coisa devido à qual possa ser castigado por sua própria autoridade, também a esse título ele estará sendo injusto. E quando alguns homens,

desobedecendo a seu soberano, pretendem ter celebrado um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser através da mediação de alguém que represente a pessoa de Deus, e ninguém o faz a não ser o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. E esta pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretende, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano.

Em segundo lugar, dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria ou que celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade de parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa. E se fizer tantos pactos quantos forem os homens, depois de ele receber a soberania esses pactos serão nulos, pois qualquer ato que possa ser apresentado por um deles como rompimento do pacto será um ato praticado tanto por ele mesmo como por todos os outros, porque será um ato praticado na pessoa e pelo direito de cada um deles em particular. Além disso, se algum ou mais de um deles pretender que houve infração do pacto feito pelo soberano quando de sua instituição, e outros ou um só de seus súditos, ou mesmo apenas ele próprio, pretender que não houve tal infração, não haverá nesse caso qualquer juiz capaz de decidir a controvérsia. Volta portanto a ser a força a decidir, e cada um recupera o direito de se defender por seus próprios meios, contrariamente à intenção que o levara àquela instituição. Portanto é inútil pretender conferir a soberania através de um pacto anterior. A opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública. Ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembleia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos, e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Quando se confere a soberania a uma assembleia de homens, ninguém deve imaginar que um tal pacto faça parte da instituição. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de Roma fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais e tais condições, as quais, quando não cumpridas, dariam aos romanos o direito de depor o povo de Roma. O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns, que veem com mais simpatia o governo de uma assembleia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem desfrutar.

Em terceiro lugar, se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes. Ou seja, devem aceitar reconhecer todos os atos que ele venha a praticar, ou então serem

justamente destruídos pelos restantes. Aquele que voluntariamente ingressou na congregação dos que constituíam a assembleia declarou suficientemente com esse ato sua vontade (e portanto tacitamente fez um pacto) de se conformar ao que a maioria decidir. Portanto, se depois recusar aceitá-la, ou protestar contra qualquer de seus decretos, age contrariamente ao pacto, isto é, age injustamente. E quer faça parte da congregação, quer não faça, e quer seu consentimento seja pedido, quer não seja, ou terá que submeter-se a seus decretos ou será deixado na condição de guerra em que antes se encontrava, e na qual pode, sem injustiça, ser destruído por qualquer um.

Em quarto lugar, dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível. É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem injúria em sentido próprio.

Em quinto lugar, e em consequência do que foi dito por último, aquele que detém o poder soberano não pode justamente ser morto, nem de qualquer outra maneira pode ser punido por seus súditos. Dado que cada súdito é autor dos atos de seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo

(Ibidem, cap. XVIII, p. 107 9)

Igualdade e liberdade

Nesse Estado, em que o poder é absoluto — perguntará o leitor —, que papel caberão à liberdade e à igualdade, estes grandes valores que aprendemos a respeitar? Ora, o que Hobbes faz é justamente desmontar o valor retórico que atribuímos a palavras capazes de gerar tanto entusiasmo — e, dirá ele, tanta ambição, descontentamento e guerra. A igualdade, já vimos, é o fator que leva à guerra de todos. Dizendo que os homens são iguais, Hobbes não faz uma proclamação revolucionária contra o Antigo Regime (como fará a Revolução Francesa: "Todos os homens nascem livres e iguais..."), simplesmente afirma que dois ou mais homens podem querer a mesma coisa, e por isso todos vivemos em tensa competição. E a liberdade? Hobbes vai defini-la de modo que também deixa de ser um valor.

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse

espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeiras; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença.

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.*

(Ibidem, cap. XXI, p. 130.)

Este capítulo, o XXI, é um dos mais importantes e menos lidos do *Leviatã.* Hobbes começa reduzindo a liberdade a uma determinação física, aplicável a qualquer corpo. Com isso ele praticamente elimina o valor (a seu ver *retórico)* da liberdade como um clamor popular, como um princípio pelo qual homens lutam e morrem.

[...] é coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato seu aquilo que é apenas direito do Estado. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo. Nestas partes ocidentais do mundo, costumamos receber nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos do Estado, de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares, e em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza os transcreviam para seus livros a partir da prática de seus próprios Estados, que eram populares. Tal como os gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir da prática do tempo, ou as regras da poesia a partir dos poemas de Homero e Virgílio. E como aos atenienses se ensinava (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, Aristóteles escreveu em sua *Política* (livro 6, cap. 2): *Na democracia deve supor-se a* liberdade; *porque é geralmente reconhecido que ninguém é* livre *em qualquer outra forma de governo.* Tal como Aristóteles, também Cícero e outros autores baseavam sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por aqueles que depuseram o soberano e passaram a partilhar entre si a soberania de Roma, e depois por seus sucessores. Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina.

(Ibidem, cap. XXI, p. 132.)

Resta, porém, uma liberdade ao homem. Quando o indivíduo firmou o contrato social, renunciou ao seu direito de natureza, isto é, ao fundamento jurídico da guerra de todos. É que, neste direito, o meio (fazer o que julgasse mais conveniente) contradizia o fim (preservar a própria vida). O homem percebeu que, como todos tinham esse direito tanto quanto ele, o resultado só podia ser a guerra — " e a vida do homem [era] solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta " . (Ibidem, cap. XIII, p. 76.) Mas, dando poderes ao soberano, a fim de instaurar a paz, o homem só abriu mão de seu direito *para proteger a sua própria vida.* Se esse f im não for atendido pelo soberano, o súdito não lhe deve mais obediência — não porque o soberano violou algum compromisso (isso é impossível, pois o soberano não prometeu nada), mas simplesmente *porque desapareceu a razão que levava o súdito a obedecer.* Esta é a "verdadeira liberdade do súdito".

> Passando agora concretamente à verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer, é preciso examinar quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado. Ou então, o que é a mesma coisa, qual a liberdade que a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembleia de quem fazemos nosso soberano. Porque de nosso ato de *submissão* fazem parte tanto nossa *obrigação* quanto nossa *liberdade,* as quais portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres. Dado que tais argumentos terão que ser tirados ou das palavras expressas, *eu autorizo todas as suas ações,* ou da intenção daquele que se submete a seu poder (intenção que deve ser entendida como o fim devido ao qual assim se submeteu), a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada, ou daquelas palavras (ou outras equivalentes), ou do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e sua defesa contra um inimigo comum.
>
> Portanto, em primeiro lugar, dado que a soberania por instituição assenta num pacto entre cada um e todos os outros, e a soberania por aquisição em pactos entre o vencido e o vencedor, ou entre o filho e o pai, torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto. Já no capítulo 14 mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos. Portanto:
>
> Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.
>
> Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém (conforme mostrei no mesmo capítulo) pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio.
>
> Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas

palavras *eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações,* nas quais não há qualquer espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me *mate* não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer *mata-me, ou a meu companheiro, se te aprouver,* e outra coisa é dizer *matar-me-ei, ou a meu companheiro.* Segue-se portanto que:

Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem. Por consequência, que a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem do soberano, de executar qualquer missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras de nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como seu fim. Portanto, quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário há essa liberdade.

Por esta razão, um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora seu soberano tenha suficiente direito de puni-lo com a morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar, caso este em que não está desertando do serviço do Estado. E deve também dar-se lugar ao temor natural, não só o das mulheres (das quais não se espera o cumprimento de tão perigoso dever), mas também o dos homens de coragem feminina. Quando dois exércitos combatem há sempre os que fogem, de um dos lados, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente. Pela mesma razão, evitar o combate não é injustiça, é cobardia. Mas aquele que se alista como soldado, ou toma dinheiro público emprestado, perde a desculpa de uma natureza timorata, e fica obrigado não apenas a ir para o combate, mas também a dele não fugir sem licença de seu comandante. E quando a defesa do Estado exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação, porque de outro modo teria sido em vão a instituição do Estado, ao qual não têm o propósito ou a coragem de defender.

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado. Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem uns aos outros? Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto. E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto. Mas a oferta de perdão tira àqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria, e torna ilegítima sua insistência em ajudar ou defender os restantes.

Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente a sua discrição. Portanto essa liberdade em alguns lugares é maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente. Por exemplo, houve um tempo na Inglaterra em

> que um homem podia entrar em suas próprias terras, desapossando pela força quem ilegitimamente delas se houvesse apossado. Mas posteriormente essa liberdade de entrada à força foi abolida por um estatuto que o rei promulgou no Parlamento. E em alguns lugares do mundo os homens têm a liberdade de possuir muitas esposas, sendo que em outros lugares tal liberdade não é permitida.
>
> (Ibidem, cap. XXI, p. 132-4.)

Este ponto é delicado, e devemos insistir nele. O soberano não perde a soberania se não atende aos caprichos de cada súdito. Mas, se deixa de proteger a vida de determinado indivíduo, este indivíduo (e só ele) não lhe deve mais sujeição. Os outros não podem aliar-se ao desprotegido, porque o governante continua a protegê-los. E pouco importa se o soberano fere o (ex-)súdito tendo ou não razão (afinal, repetimos, ninguém pode *julgar* o soberano). O que desfaz a sujeição política é que o governante não confia mais no súdito, e prendendoo com ferros libertao das obrigações jurídicas que assumiu para com ele (em inglês *bond* significa tanto grilhão quanto obrigação). O soberano não está atado pelas leis humanas de justiça, por isso, de seu ponto de vista, não há diferença em ele castigar um culpado ou agredir um inocente. Já o súdito, se é súdito, é porque prometeu obedecer a fim de não morrer na guerra generalizada; por isso, de seu ponto de vista, tanto faz a sua vida ser ameaçada por um soberano impiedoso e iníquo, quanto por um governante que o julgou concedendo-lhe a mais ampla defesa. O que temos, em todos os casos, é o mesmo esquema: um governante que fere e, por isso, um súdito que recupera sua liberdade natural.

O Estado, o medo e a propriedade

Este esquema mostra que, no Estado absoluto de Hobbes, o indivíduo conserva um *direito à vida* talvez sem paralelo em nenhuma outra teoria política moderna. Só para compararmos com Locke (caps. 2 e 4 do *Segundo tratado do governo*): o indivíduo que comete crime grave perde o direito de viver e reduz-se a fera, que por todos deve ser destruída.

Mas esse Estado hobbesiano continua marcado pelo medo. Veja-se a capa da primeira edição do *Leviatã* (1651), que mostra um príncipe, cuja armadura é feita de escamas que são os seus súditos, brandindo ameaçadora espada. Ou veja-se o próprio nome, "Leviatã", que é de um monstro bíblico, que aparece no *Livro de Jó*. Hobbes diz: o soberano governa pelo temor (awe) que inflige a seus súditos. Porque, sem medo, ninguém abriria mão de toda a liberdade que tem naturalmente; se não temesse a morte violenta, que homem renunciaria ao direito que possui, por natureza, a todos os bens e corpos?

Devemos, porém, matizar o medo que há no Estado hobbesiano. Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto amigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que devem seguir para não incorrer na ira do governante. Segundo, o indivíduo bem-comportado dificilmente terá problemas com o soberano.

> Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se

encontra sujeita aos apetites e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado. Geralmente os que vivem sob um monarca pensam que isso é culpa da monarquia, e os que vivem sob o governo de uma democracia, ou de outra assembleia soberana, atribuem todos os inconvenientes a essa forma de governo. Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. E também sem levar em conta que o que mais impulsiona os soberanos governantes não é qualquer prazer ou vantagem que esperem recolher do prejuízo ou debilitamento causado a seus súditos, em cujo vigor consiste sua própria força e glória, e sim a obstinação daqueles que, contribuindo de má vontade para sua própria defesa, tornam necessário que seus governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer a seus inimigos, em qualquer emergência ou súbita necessidade. Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.

(Ibidem, cap. XVIII, p. 112-3.)

E, terceiro, o Estado não se limita a deter a morte violenta. Não é produto apenas do *medo* à morte — se entramos no Estado é também com uma *esperança* (em filosofia, o medo e a esperança são um velho par) de ter vida melhor e mais confortável.

O conforto, em grande parte, deve-se à propriedade. A sociedade burguesa, que no tempo de Hobbes já luta para se afirmar, estabelece a autonomia do proprietário para fazer com seu bem o que bem entenda. Na Idade Média, a propriedade era um direito limitado, porque havia inúmeros costumes e obrigações que a controlavam. Por exemplo, o senhor de terras não podia impedir o pobre de colher espigas, ou frutas, na proporção necessária para saciar a fome. Se havia um servo ligado à gleba, nem este podia deixá-la, nem o senhor podia expulsá-lo para dar outro uso à terra. Mas, nos tempos modernos, o proprietário adquire o direito não só ao *uso* do bem e a seus *frutos* (que somam-se na palavra *usufruto),* como também ao *abuso*: isto é, o direito de alienar o bem, de destruí-lo, vendê-lo ou dá-lo. Hobbes reconhece o fim das velhas limitações feudais à propriedade — e nisso ele está de acordo com as classes burguesas, empenhadas em acabar com os direitos das classes populares à terra comunal ou privada — mas, ao mesmo tempo, estabelece um limite muito forte à pretensão burguesa de autonomia: todas as terras e bens estão controlados pelo soberano.

A distribuição dos materiais dessa nutrição é a constituição do *meu,* do *teu* e do *seu.* Isto é, numa palavra, da *propriedade*. E em todas as espécies de Estado é da competência do poder soberano. Porque onde não há Estado, conforme já se mostrou, há uma guerra

perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual portanto cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força, o que não é *propriedade* nem *comunidade,* mas *incerteza.* O que é á tal ponto evidente que até Cícero (um apaixonado defensor da liberdade), numa arenga pública, atribuiu toda propriedade às leis civis: "Se as leis civis", disse ele, "alguma vez forem abandonadas, ou negligentemente conservadas (para não dizer oprimidas), não haverá nada mais que alguém possa estar certo de receber de seus antepassados, ou deixar a seus filhos". E também: "Suprimi as leis civis, e ninguém mais saberá o que é seu e o que é dos outros". Visto portanto que a introdução da *propriedade é* um efeito do Estado, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que o representa, ela só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano. Bem o sabiam os antigos, que chamavam *Nómos* (quer dizer, *distribuição*) ao que nós chamamos lei, e definiam a justiça como a *distribuição* a cada um do que é *seu.*

Nesta distribuição, a primeira lei diz respeito à distribuição da própria terra, da qual o soberano atribui a todos os homens uma porção, conforme o que ele, e não conforme o que qualquer súdito, ou qualquer número deles, considerar compatível com a equidade e com o bem comum. Os filhos de Israel eram um Estado no deserto, e careciam dos bens da terra, até ao momento em que se tornaram senhores da Terra Prometida, a qual foi posteriormente dividida entre eles, não conforme sua própria discrição mas conforme a discrição do sacerdote Eleazar e do general Josué. Os quais, quando já havia doze tribos, ao fazer delas treze mediante a subdivisão da tribo de José, apesar disso dividiram a terra em apenas doze porções, e não atribuíram qualquer terra à tribo de Levi, atribuindo-lhe a décima parte da totalidade dos frutos da terra, divisão que portanto era arbitrária. E embora quando um povo toma posse de um território por meio da guerra nem sempre ele extermine os antigos habitantes (como fizeram os judeus), deixando suas terras a muitos, ou à maior parte, ou a todos, é apesar disso evidente que posteriormente essas terras passam a ser patrimônio do vencedor, como aconteceu com o povo da Inglaterra, que recebeu todas as suas terras de Guilherme, o Conquistador.

De onde podemos concluir que a propriedade que um súdito tem em suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano, quer este seja uma assembleia ou um monarca. Dado que o soberano quer dizer o Estado (cuja pessoa ele representa), se entende que nada faz que não seja em vista da paz e segurança comuns, essa distribuição das terras deve ser entendida como realizada em vista do mesmo. Em consequência, qualquer distribuição que se faça em prejuízo dessa paz e dessa segurança é contrária à vontade de todos os súditos, que confiaram a paz e a segurança de suas vidas à discrição e consciência do soberano, e assim essa distribuição deve, pela vontade de cada um deles, ser considerada nula. É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembleia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames de suas paixões e contrariamente a sua consciência, e isso constitui uma quebra da confiança e da lei da natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar qualquer súdito a pegar em armas contra seu soberano, ou mesmo a acusá-lo de injustiça, ou a de qualquer modo falar mal dele. Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem-lhe o poder soberano fizeram-nas suas. Mas em que casos as ordens do soberano são contrárias à equidade e à lei de natureza é coisa que será

examinada adiante, em outro lugar.

Na distribuição das terras, o próprio Estado pode ter uma porção, possuindo e melhorando a mesma através de seu representante. E essa porção pode ser de molde a tornar-se suficiente para sustentar todas as despesas necessárias para a paz e defesa comuns. O que seria muito verdadeiro se fosse possível conceber qualquer representante que estivesse livre das paixões e enfermidades humanas. Mas sendo a natureza humana o que é, a atribuição de terras públicas ou de uma renda determinada para o Estado seria inútil, e faria tender para a dissolução do governo e a condição de simples natureza e guerra, sempre que ocorresse o poder soberano cair nas mãos de um monarca, ou de uma assembleia, que ou fosse excessivamente negligente em questões de dinheiro, ou suficientemente ousada para arriscar o patrimônio público numa guerra longa e dispendiosa. Os Estados não podem suportar uma dieta, pois não sendo suas despesas limitadas por seu próprio apetite, e sim por acidentes externos e pelos apetites de seus vizinhos, a riqueza pública não pode ser limitada por outros limites senão os que forem exigidos por cada ocasião. Embora na Inglaterra o Conquistador tenha reservado algumas terras para seu próprio uso (além de florestas e coutadas, tanto para sua recreação como para a preservação dos bosques), e tenha também reservado diversos serviços nas terras que deu a seus súditos, parece apesar disso que elas não foram reservadas para sua manutenção em sua capacidade pública, mas em sua capacidade natural, pois tanto ele quanto seus sucessores lançaram impostos arbitrários sobre as terras de todos os seus súditos, sempre que tal consideraram necessário. E mesmo que essas terras e serviços públicos tivessem sido estabelecidos como suficiente manutenção do Estado, tal teria sido contrário à finalidade da instituição, pois eram insuficientes (conforme ficou claro, dados esses impostos subsequentes), e além disso estavam sujeitos a alienação e diminuição (conforme foi tornado claro pela posterior pequena renda da coroa). Portanto é inútil atribuir uma porção ao Estado, que pode vendê-la ou dá-la, e efetivamente a vende e a dá quando tal é feito por seu representante.

Compete ao soberano a distribuição das terras do país, assim como a decisão sobre em que lugares, e com que mercadorias, os súditos estão autorizados a manter tráfico com o estrangeiro. Porque se às pessoas privadas competisse usar nesses assuntos de sua própria discrição, algumas delas seriam levadas pela ânsia do lucro, tanto a fornecer ao inimigo os meios para prejudicar o Estado, quanto a prejudicá-lo elas mesmas, importando aquelas coisas que, ao mesmo tempo que agradam aos apetites dos homens, apesar disso são para eles nocivas, ou pelo menos inúteis. Compete portanto ao Estado (quer dizer, apenas ao soberano) aprovar ou desaprovar tanto os lugares como os objetos do tráfico exterior.

Além do mais, dado que não é suficiente para o sustento do Estado que cada indivíduo tenha a propriedade de uma porção de terra, ou de alguns poucos bens, ou a propriedade natural de alguma arte útil (e não existe arte no mundo que não seja necessária ou para a existência ou para o bem-estar de quase todos os indivíduos), é necessário que os homens distribuam o que são capazes de poupar, transferindo essa propriedade mutuamente uns aos outros, através da troca e de contratos mútuos. Compete portanto ao Estado, isto é, ao soberano, determinar de que maneira devem fazer-se entre os súditos todas as espécies de contrato (de compra, venda, troca, empréstimo,

arrendamento), e mediante que palavras e sinais esses contratos devem ser considerados válidos.

(Ibidem, cap. XXIV, p. 150-3.)

Um pensador maldito

E aqui podemos entender por que Hobbes é, com Maquiavel e em certa medida Rousseau, um dos pensadores mais "malditos" da história da filosofia política — pois, no século XVII, o termo "hobbista " é quase tão ofensivo quanto "maquiavélico". Não é só porque apresenta o Estado como monstruoso, e o homem como belicoso, rompendo com a confortadora imagem aristotélica do bom governante (comparado a um pai) e do indivíduo de boa natureza. Não é só porque subordina a religião ao poder político. Mas é, *também,* porque nega um direito natural ou sagrado do indivíduo à sua propriedade. No seu tempo, e ainda hoje, a burguesia vai procurar fundar a propriedade privada num direito *anterior* e *superior* ao Estado: por isso ela endossará Locke, dizendo que a finalidade do poder público consiste em proteger a propriedade. Um direito aos bens que dependa do beneplácito do governante vai frontalmente contra a pretensão da burguesia a controlar, enquanto classe, o poder de Estado; e, como isso é o que vai acontecer na Inglaterra após a Revolução Gloriosa (1688), o pensamento hobbesiano não terá campo de aplicação em seu próprio país, nem em nenhum outro.

O resultado pode parecer frustrante, num pensador que escreveu as três versões de sua filosofia política enquanto o seu país vivia terrível guerra civil *(De corpore político,* 1640; *De cive,* 1642; *Leviatã,* 1651), e considerava que esses livros ofereciam a única base para fundar um Estado que desse, aos homens, não apenas a sobrevivência, mas a melhor condição material — paz e conforto. "A ciência política não é mais antiga que meu livro *De cive"*, disse ele, desqualificando em especial o pensamento aristotélico, então ainda dominante.

Essa ênfase na *ciência,* porém, merece nossa atenção. No tempo de Hobbes, o modelo para a ciência estava nas matemáticas. Os teoremas da geometria, por exemplo, não dependem em nada da observação empírica para serem verdadeiros. Quando dependemos da experiência, estamos sempre sujeitos ao engano. Mas, se nos limitamos a deduzir propriedades de figuras ideais, não há risco de erro. E isso, antes de mais nada, porque as figuras geométricas não resultam da observação (não existe, na natureza, círculo ou triângulo *perfeito...),* mas são criação de nossa mente. Em suma: só podemos conhecer, adequada e cientificamente, aquilo que nós mesmos engendramos. Dessa perspectiva não pode haver ciência, por exemplo, dos corpos animais (biologia) comparável em certeza à geometria.

Assim entendemos o papel do contrato. Na matemática, podemos conhecer porque as figuras foram concebidas, feitas, por nós. Da mesma forma na ciência política: se existe Estado, é porque o homem o criou. Se houvesse sociabilidade natural, jamais poderíamos ter ciência dela, porque dependeríamos dos equívocos da observação. Mas, como só vivemos em sociedade devido ao contrato, somos nós os autores da sociedade e do Estado, e podemos conhecê-los tão bem quanto as figuras da geometria. De um só golpe, o contrato produz dois resultados importantes. Primeiro, o homem é o artífice de sua condição, de seu destino, e não Deus ou a

natureza. Segundo, o homem pode *conhecer* tanto a sua presente condição miserável quanto os meios de alcançar a paz e a prosperidade. Esses dois efeitos, embora a via do contrato tenha sido abandonada na filosofia política posterior ao século XVIII, continuam inspirando o pensamento sobre o poder e as relações sociais.

Indicações bibliográficas

O leitor deve saber que a maior parte do que se escreveu sobre Hobbes é de muito má qualidade: trata-se geralmente de resumos de sua obra (neste caso o melhor é ir direto a ela) *e/ou* de considerações moralistas, escandalizadas com o fato de Hobbes negar o homem naturalmente bom, o governante justo, a propriedade como um direito natural — e também com a sua religião, na qual não existe inferno permanente nem alma necessariamente imortal.

O melhor é começar pelo *Leviatã,* do qual há uma boa tradução em português, de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (Os Pensadores, Nova Cultural). A edição original mais acessível é *Leviathan,* editora Penguin, com útil introdução de C. B. Macpherson. Lendo a principal obra de Hobbes, é importante não deixar de lado as partes 3 e 4, para se entender a importância que tinha, na época, a crítica da religião e do poder do clero.

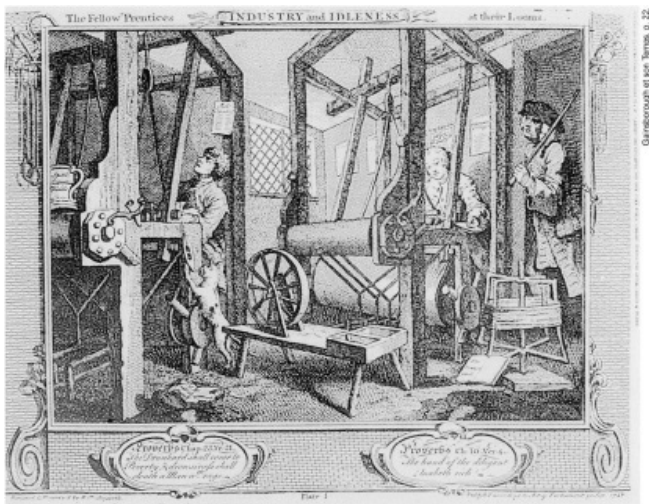
Os temas tratados neste capítulo estão desenvolvidos em meu doutorado, *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo,* São Paulo, Brasiliense, 1984. Na mesma linha, há o ensaio de Gérard Lebrun, "Hobbes en-deçà du libéralisme", na revista *Manuscrito,* Unicamp, 1 (4): 37-49, 1980.

Entre os melhores títulos dedicados a Hobbes estão Leo Strauss, *The political philosophy of Thomas Hobbes,* University of Chicago Press (dois capítulos estão traduzidos in Quirino & Sousa, orgs. *O pensamento político clássico.* São Paulo, T. A. Queiroz, 1980); Maurice Oakeshott, *Hobbes on civil association,* Oxford, 1975; Keith Thomas, "The social origins of Hobbes's political thought", in Keith Brown, org. *Hobbes studies,* Oxford, 1965. O livro de Macpherson, *Teoria política do individualismo possessivo,* mal traduzido em português, teve muito impacto no começo dos anos 60, quando foi editado.

* Trechos extraídos de *Hobbes.* Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores, 1)

4
John Locke
e o individualismo liberal

Leonel Itaussu Almeida Mello

Gainsborough et son Temps, p. 22

As revoluções inglesas

"Em defesa da Liberdade, do Parlamento e da Religião Protestante", com este lema gravado em seu estandarte Guilherme de Orange desembarcou em solo britânico para depor o rei Jaime II e encerrar em 1688 um longo e tumultuado período da história inglesa.

O século XVII foi marcado pelo antagonismo entre a *Coroa* e o *Parlamento,* controlados, respectivamente, pela dinastia Stuart, defensora do *absolutismo,* e a burguesia ascendente, partidária do *liberalismo.* Esse conflito assumiu também conotações religiosas e se mesclou com as lutas sectárias entre católicos, anglicanos, presbiterianos e puritanos. Finalmente, a crise político-religiosa foi agravada pela rivalidade econômica entre os beneficiários dos privilégios e monopólios mercantilistas concedidos pelo Estado e os setores que advogavam a liberdade de comércio e de produção.

Em 1640, o confronto entre o rei Carlos I e o Parlamento envolveu o país numa sangrenta *guerra civil* que só terminou em 1649 com a vitória das forças parlamentares. A *Revolução Puritana,* como foram denominados esses eventos, culminou com a execução de Carlos I e a implantação da república na Inglaterra.

Foi após os horrores da guerra civil, da consumação do regicídio e da instauração da férrea ditadura de Cromwell, que Thomas Hobbes, refugiado na França, publicou em 1651 o *Leviatã.* O livro era uma apologia do Estado todo-poderoso que, monopolizando a força concentrada da comunidade, torna-se fiador da vida, da paz e da segurança dos súditos.

O *Protetorado* de Cromwell, apoiado no exército e na burguesia puritana, transformou a Inglaterra numa grande potência naval e comercial. Em 1660 a morte do Lorde Protetor envolveu o país numa crise política cuja solução, para evitar uma nova guerra civil, foi a restauração da monarquia e o retorno dos Stuart ao trono inglês.

Durante a *Restauração* (1660-88) reativou-se o conflito entre a Coroa e o Parlamento, que se opunha à política pró-católica e pró-francesa dos Stuart. Em 1680, no reinado de Carlos II, o Parlamento cindiu-se em dois partidos, os *Tories* e os *Whigs,* representando, respectivamente, os conservadores e os liberais.

A crise da Restauração chegou ao auge no reinado de Jaime II, soberano católico e absolutista. Os abusos reais levaram à união dos Tories e Whigs que, aliando-se a Guilherme de Orange, chefe de Estado da Holanda e genro de Jaime II, organizaram uma conspiração contra o monarca "papista".

Em 1688, Guilherme de Orange aportou no país à frente de um exército e, após a deposição de Jaime II, recebeu a coroa do Parlamento. A *Revolução Gloriosa* assinalou o triunfo do liberalismo político sobre o absolutismo e, com a aprovação do *Bill of Rights* em 1689, assegurou a supremacia legal do Parlamento sobre a realeza e instituiu na Inglaterra uma monarquia limitada.

John Locke, O individualista liberal

John Locke (1632-1704) que, como opositor dos Stuart, se encontra va refugiado na Holanda, retornou à Inglaterra após o triunfo da Revolução Gloriosa. Em 1689-90 publica suas principais obras: *Cartas sobre a tolerância, Ensaio sobre o entendimento humano* e os *Dois tratados sobre o governo civil*.

O *Segundo tratado* é uma justificação *ex post facto* da Revolução Gloriosa, onde Locke fundamenta a legitimidade da deposição de Jaime II por Guilherme de Orange e pelo Parlamento com base na doutrina do direito de resistência. Segundo o autor, seu ensaio estava destinado "a confirmar a entronização de nosso Grande Restaurador, o atual Rei Guilherme; a justificar seu título em razão do consentimento do povo, pelo que, sendo o único dos governos legais, ele o possui de modo mais completo e claro do que qualquer outro príncipe da cristandade".

Locke nasceu em 1632 no seio de uma família burguesa da cidade de Bristol. Seu pai, um comerciante puritano, combateu na guerra civil nas fileiras do exército do Parlamento. Em 1652 Locke foi estudar em Oxford, formando-se em medicina e tornando-se posteriormente professor daquela Universidade. Em 1666 foi requisitado como médico e conselheiro de lorde Shaftesbury, destacado político liberal, líder dos Whigs e opositor do rei Carlos II no Parlamento. Shaftesbury foi o mentor político de Locke, exercendo grande influência em sua formação liberal. Em 1681, acusado de conspirar contra Carlos II, Shaftesbury foi obrigado a exilar-se na Holanda, onde faleceu dois anos depois. O envolvimento na conspiração de seu patrono obrigou Locke também a refugiar-se na Holanda em 1683, de onde só retornou após a queda de Jaime II.

Além de defensor da liberdade e da tolerância religiosas, Locke é considerado o fundador do *empirismo,* doutrina segundo a qual todo o conhecimento deriva da experiência. Como filósofo, Locke é conhecido pela teoria da *tabula rasa* do conhecimento, desenvolvida no *Ensaio sobre o entendimento humano,* onde afirma:

> Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do

conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento.

(Livro II, cap. I, sec. 2.)

A teoria da *tábula rasa é,* portanto, uma crítica à doutrina das *idéias inatas,* formulada por Platão e retomada por Descartes, segundo a qual determinadas idéias, princípios e noções são inerentes ao conhecimento humano e existem independentemente da experiência.

Os dois tratados o governo civil

Como foi dito, os *Dois tratados,* escritos provavelmente em 1679-80, quando da conspiração de Shaftesbury contra Carlos II, só foram publicados na Inglaterra em 1690, após o triunfo da Revolução Gloriosa.

O *Primeiro tratado* é uma refutação do *Patriarca,* obra em que Robert Filmer defende o direito divino dos reis com base no princípio da autoridade paterna que Adão, supostamente o primeiro pai e o primeiro rei, legará à sua descendência. De acordo com essa doutrina, os monarcas modernos eram descendentes da linhagem de Adão e herdeiros legítimos da autoridade paterna dessa personagem bíblica, a quem Deus outorgara o poder real.

O *Segundo tratado* é, como indica seu título, um ensaio sobre a origem, extensão e objetivo do governo civil. Nele, Locke sustenta a tese de que nem a tradição nem a força, mas apenas o *consentimento* expresso dos governados é a única fonte do poder político legítimo. Locke tornou-se célebre principalmente como autor do *Segundo tratado,* que, no plano teórico, constitui um importante marco da história do pensamento político, e, a nível histórico concreto, exerceu enorme influência sobre as revoluções liberais da época moderna.

A exposição que se segue é uma síntese da teoria política desenvolvida no *Segundo tratado,* considerado por Norberto Bobbio como a primeira e a mais completa formulação do Estado liberal.

O estado de natureza

Juntamente com Hobbes e Rousseau, Locke é um dos principais representantes do *jusnaturalismo* ou teoria dos direitos naturais. O modelo jusnaturalista de Locke é, em suas linhas gerais, semelhante ao de Hobbes: ambos partem do *estado de natureza* que, pela mediação do *contrato social,* realiza a passagem para o *estado civil.* Existe, contudo, grande diferença na forma como Locke, diversamente de Hobbes, concebe especificamente cada um dos termos do trinômio estado natural/contrato social/estado civil.

Em oposição à tradicional doutrina aristotélica, segundo a qual a sociedade precede ao indivíduo, Locke afirma ser a existência do indivíduo anterior ao surgimento da sociedade e do Estado. Na sua concepção individualista, os homens viviam originalmente num estágio pré-social e pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade e igualdade, denominado estado de

natureza.

O estado de natureza era, segundo Locke, uma situação real e historicamente determinada pela qual passara, ainda que em épocas diversas, a maior parte da humanidade e na qual se encontravam ainda alguns povos, como as tribos norte-americanas. Esse estado de natureza diferia do estado de guerra hobbesiano, baseado na insegurança e na violência, por ser um estado de relativa paz, concórdia e harmonia.

Nesse estado pacífico os homens já eram dotados de *razão* e desfrutavam da *propriedade* que, numa primeira acepção genérica utilizada por Locke, designava simultaneamente a vida, a liberdade e os bens como *direitos naturais* do ser humano.

A teoria da propriedade

Locke utiliza também a noção de propriedade numa segunda acepção que, em sentido estrito, significa especificamente a posse de bens móveis ou imóveis. A teoria da propriedade de Locke, que é muito inovadora para sua época, também difere bastante da de Hobbes.

Para Hobbes, a propriedade inexiste no estado de natureza e foi instituída pelo Estado-Leviatã após a formação da sociedade civil. Assim como a criou, o Estado pode também suprimir a propriedade dos súditos. Para Locke, ao contrário, a propriedade já existe no estado de natureza e, sendo uma instituição anterior à sociedade, é um direito natural do indivíduo que não pode ser violado pelo Estado.

O homem era naturalmente livre e proprietário de sua pessoa e de seu trabalho. Como a terra fora dada por Deus em comum a todos os homens, ao incorporar seu trabalho à matéria bruta que se encontrava em estado natural o homem tornava-a sua propriedade privada, estabelecendo sobre ela um direito próprio do qual estavam excluídos todos os outros homens. O trabalho era, pois, na concepção de Locke, o fundamento originário da propriedade.

Se a propriedade era instituída pelo trabalho, este, por sua vez, impunha limitações à propriedade. Inicialmente, quando "todo o mundo era como a América", o limite da propriedade era fixado pela capacidade de trabalho do ser humano. Depois, o aparecimento do dinheiro alterou essa situação, possibilitando a troca de coisas úteis, mas perecíveis, por algo duradouro (ouro e prata), convencionalmente aceito pelos homens. Com o dinheiro surgiu o comércio e também uma nova forma de aquisição da propriedade, que, além do trabalho, poderia ser adquirida pela compra. O uso da moeda levou, finalmente, à concentração da riqueza e à distribuição desigual dos bens entre os homens. Esse foi, para Locke, o processo que determinou a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação possibilitada pelo advento do dinheiro.

A concepção de Locke, segundo a qual " é na realidade o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo quanto existe", pode ser considerada, em certa medida, como precursora da teoria do valor-trabalho, desenvolvida por Smith e Ricardo, economistas do liberalismo clássico.

O contrato social

O estado de natureza, relativamente pacífico, não está isento de inconvenientes, como a violação da propriedade (vida, liberdade e bens) que, na falta de lei estabelecida, de juiz imparcial e de força coercitiva para impor a execução das sentenças, coloca os indivíduos singulares em estado de guerra uns contra os outros.

É a necessidade de superar esses inconvenientes que, segundo Locke, leva os homens a se unirem e estabelecerem livremente entre si o *contrato social,* que realiza a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil. Esta é formada por um corpo político único, dotado de legislação, de judicatura e da força concentrada da comunidade. Seu objetivo precípuo é a preservação da propriedade e a proteção da comunidade tanto dos perigos internos quanto das invasões estrangeiras.

O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato hobbesiano. Em Hobbes, os homens firmam entre si um *pacto de submissão* pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembleia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã.

Em Locke, o contrato social é um *pacto de consentimento* em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo político unitário.

A sociedade política ou civil

Assim, a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil (Locke não distingue entre ambas) se opera quando, através do contrato social, os indivíduos singulares dão seu consentimento *unânime* para a entrada no estado civil. Estabelecido o estado civil, o passo seguinte é a escolha pela comunidade de uma determinada *forma* de governo. Na escolha do governo, a unanimidade do contrato originário cede lugar ao *princípio da maioria,* segundo o qual prevalece a decisão majoritária e, simultaneamente, são respeitados os direitos da minoria.

De acordo com a teoria aristotélica das formas de governo, a comunidade pode ser governada por um, por poucos ou por muitos, conforme escolha a monarquia, a oligarquia ou a democracia. A escolha pode recair ainda sobre o *governo misto,* como o existente na Inglaterra após a Revolução Gloriosa, onde a Coroa representava o princípio monárquico, a Câmara dos Lordes o oligárquico e a Câmara dos Comuns o democrático.

Na concepção de Locke, porém, qualquer que seja a sua forma, "todo o governo não possui outra finalidade além da conservação da propriedade".

Definida a forma de governo, cabe igualmente à maioria escolher o *poder legislativo,* que Locke, conferindo-lhe uma superioridade sobre os demais poderes, denomina de *poder supremo.* Ao legislativo se subordinam tanto o *poder executivo,* confiado ao príncipe, como o *poder federativo,* encarregado das relações exteriores (guerra, paz, alianças e tratados). Existe uma

clara separação entre o poder legislativo, de um lado, e os poderes executivo e federativo, de outro lado, os dois últimos podendo, inclusive, ser exercidos pelo mesmo magistrado.

Em suma, o livre consentimento dos indivíduos para o estabelecimento da sociedade, o livre consentimento da comunidade para a formação do governo, a proteção dos direitos de propriedade pelo governo, o controle do executivo pelo legislativo e o controle do governo pela sociedade, são, para Locke, os principais fundamentos do estado civil.

O direito resistência

No que diz respeito às relações entre o governo e a sociedade, Locke afirma que, quando o executivo ou o legislativo violam a lei estabelecida e atentam contra a propriedade, o governo deixa de cumprir o fim a que fora destinado, tornando-se ilegal e degenerando em tirania. O que define a tirania é o exercício do poder para além do direito, visando o interesse próprio e não o bem público ou comum.

Com efeito, a violação deliberada e sistemática da propriedade (vida, liberdade e bens) e o uso contínuo da força sem amparo legal colocam o governo em *estado de guerra* contra a sociedade e os governantes em *rebelião* contra os governados, conferindo ao povo o legítimo direito de resistência à opressão e à tirania.

O estado de guerra imposto ao povo pelo governo configura a dissolução do estado civil e o retorno ao estado de natureza, onde a inexistência de um árbitro comum faz de Deus o único juiz, expressão utilizada por Locke para indicar que, esgotadas todas as alternativas, o impasse só pode ser decidido pela força.

Segundo Locke, a doutrina da legitimidade da resistência ao exercício ilegal do poder reconhece ao povo, quando este não tem outro recurso ou a quem apelar para sua proteção, o direito de recorrer a força para a deposição do governo rebelde. O direito do povo à resistência é legítimo tanto para defender-se da opressão de um governo tirânico como para libertar-se do domínio de uma nação estrangeira.

A doutrina do direito de resistência não era recente e sua origem remontava às guerras de religião, quando os escritores políticos calvinistas, denominados *monarcomaci,* conclamavam o povo a resistir aos atos ilegais dos príncipes católicos. Resgatada e revalorizada por Locke no *Segundo tratado,* a doutrina do direito de resistência transformou-se no fermento das revoluções liberais que eclodiram depois na Europa e na América.

Conclusão

Os direitos naturais inalienáveis do indivíduo à vida, à liberdade e à propriedade constituem para Locke o cerne do estado civil e ele é considerado por isso o pai do *individualismo liberal.*

Norberto Bobbio, resumindo os aspectos mais relevantes do pensamento lockiano, afirma:

> Através dos princípios de um direito natural preexistente ao Estado, de um Estado

> baseado no consenso, de subordinação do poder executivo ao poder legislativo, de um poder limitado, de direito de resistência, Locke expôs as diretrizes fundamentais do Estado liberal.
>
> *(Direito e Estado no pensamento de Kant,* UNB, 1984, p. 41.)

Locke forneceu *a posteriori* a justificação moral, política e ideológica para a Revolução Gloriosa e para a monarquia parlamentar inglesa.

Locke influenciou a *revolução norte-americana,* onde a declaração de independência foi redigida e a guerra de libertação foi travada em termos de direitos naturais e de direito de resistência para fundamentar a ruptura com o sistema colonial britânico.

Locke influenciou ainda os filósofos iluministas franceses, principalmente Voltaire e Montesquieu e, através deles, a *Grande Revolução* de 1789 e a declaração de direitos do homem e do cidadão.

E, finalmente, com a Grande Revolução as idéias "inglesas", que haviam atravessado o canal da Mancha e estabelecido uma cabeça de ponte no continente, transformaram-se nas idéias "francesas" e se difundiram por todo o Ocidente.

TEXTOS DE LOCKE*

Introdução

[...]

Todas essas premissas tendo sido, ao que me parece, claramente estabelecidas, é impossível que os atuais governantes sobre a Terra obtenham qualquer proveito, ou derivem a menor sombra de autoridade daquilo que é tido como a fonte de todo poder, "o domínio privado e a jurisdição paterna de Adão"; de tal modo que aquele que nem se permite imaginar que todo governo no mundo é apenas o produto da força e da violência e que os homens somente vivem juntos pelas mesmas regras dos animais, onde vence o mais forte e, desta forma, lança as bases para a perpétua desordem e discórdia, tumulto, sedição e rebelião (coisas que os adeptos dessa hipótese combatem tão clamorosamente), deve necessariamente descobrir outra origem para o governo, outra fonte do poder político e uma outra maneira de escolher e conhecer as pessoas que o exercem diferente daquela que nos ensinou Sir Robert Filmer.

Visando este objetivo, não me parece despropositado formular o que entendo por poder político. Pois o poder de um magistrado sobre um súdito deve ser distinguido daquele de um pai sobre seus filhos, de um senhor sobre seu servo, de um marido sobre sua esposa e de um nobre sobre seu escravo. Como todos estes poderes às vezes se encontram reunidos numa mesma pessoa, se a considerarmos sob tais diferentes relações, pode ser-nos útil distinguir esses poderes uns dos outros e mostrar a diferença entre um governante de comunidade, um pai de família e um comandante de galera.

Considero, portanto, o poder político como o direito de fazer leis com pena de morte, e consequentemente todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e o de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade contra a agressão estrangeira, e tudo isso apenas em prol do bem público.

Do estado de natureza

Para compreender corretamente o poder político e depreendê-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas tal como acharem conveniente, nos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Um Estado também de igualdade, onde é recíproco qualquer poder e jurisdição, nenhum tendo mais do que o outro; nada havendo de mais evidente do que criaturas da mesma espécie e ordem, nascidas promiscuamente para as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, que terão sempre de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição, a menos que o senhor e mestre de todas elas, por qualquer declaração manifesta de sua

vontade, colocasse uma acima da outra e lhe conferisse, por uma indicação evidente e clara, direito indubitável ao domínio e à soberania.

[...]

Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; ainda que naquele estado o homem tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não possui, no entanto, liberdade para destruir a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando isto seja exigido por algum uso mais nobre do que a simples conservação. O estado de natureza tem uma lei de natureza a governá-lo e que a todos submete; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que apenas a consultam que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. [...]

E para evitar que todos os homens invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que a lei da natureza seja observada, a qual implica na paz e na preservação de toda a humanidade, coloca-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, por meio da qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei numa medida tal que possa impedir a sua violação. Isso porque a lei da natureza, como quaisquer outras leis que digam respeito aos homens neste mundo, seria vã se não houvesse ninguém nesse estado de natureza que tivesse o poder para pôr essa lei em execução e deste modo preservar o inocente e restringir os infratores. [...]

[...]

Concedo de bom grado que o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza, os quais certamente devem ser grandes onde os homens podem ser juizes em causa própria, já que é fácil imaginar que quem foi tão injusto a ponto de causar dano a um irmão, raramente será tão justo a ponto de condenar a si mesmo por isso. Mas desejaria que aqueles que assim objetam se lembrassem de que os monarcas absolutos são apenas homens, e se o governo deve ser o remédio para aqueles males que se seguem necessariamente do fato de serem os homens juizes em causa própria, não sendo, por isso, suportável o estado de natureza, desejo saber que espécie de governo é este, e em que medida é melhor que o estado de natureza, onde um homem, governando uma multidão, tem a liberdade de ser juiz em causa própria, podendo fazer aos seus súditos tudo quanto lhe aprouver, sem o menor questionamento ou controle por parte daqueles que lhe executam as vontades, devendo todos a ele se submeter, seja lá o que for que ele faça, levado pela razão, pelo erro ou pela paixão? [...]

[...]

Mas, além dessas considerações, sustento que todos os homens estão naturalmente naquele estado e nele permanecem até que, por sua própria anuência, tornam-se membros de alguma sociedade política; e não duvido que possa tornar isto mais claro na continuação deste ensaio.

Do estado de guerra

O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; e, por isso, ao declarar, por meio de palavra ou ação — não de um modo apaixonado e precipitado, mas de maneira calma e

firme —, um desígnio com relação à vida de outrem, coloca-o ao seu lado num estado de guerra contra aquele a quem declarou uma tal intenção e desta forma expõe sua vida ao poder de outrem, para ser arrebatada por aquele ou por qualquer outro que a ele se junte em sua defesa, esposando-lhe a causa. [...]

Daí resulta que aquele que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto, põe-se por causa disto num estado de guerra com ele, devendo-se interpretar isto como uma declaração de um desígnio em relação à sua vida. Assim, tenho motivos para concluir que aquele que se apoderar de mim, sem meu consentimento, fará uso de mim, tal como lhe aprouver quando eu estiver em seu poder, e destruir-me-á também quando lhe der na veneta; pois ninguém pode me desejar ter sob seu poder absoluto senão para compelir-me pela força ao que é contrário ao direito de minha liberdade — isto é, tornar-me escravo. Livrar-me de semelhante força é a única garantia à minha preservação e a razão me ordena considerar como inimigo de minha preservação aquele que arrebatar aquela liberdade que a protege, de sorte que quem tenta me escravizar põe-se em estado de guerra comigo. [...]

E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora alguns tenham confundido, estão tão distantes um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou o desígnio declarado de força contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra a quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a necessidade de semelhante apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, ainda que este esteja em sociedade e seja igualmente um súdito. [...] A falta de um juiz comum com autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra não só quando há como quando não há um juiz comum. [...]

Evitar esse estado de guerra — no qual não há apelo senão para o céu, e no qual qualquer divergência, por menor que seja, é capaz de ir dar, se não houver autoridade que decida entre os contendores — é razão decisiva para que homens se reúnam em sociedade deixando o estado de natureza; onde há autoridade, poder na Terra do qual é possível conseguir amparo mediante apelo, exclui-se a continuidade do estado de guerra, decidindo-se a controvérsia por aquele poder. [...]

Da propriedade

[...]

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma "propriedade" em sua própria "pessoa"; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. Podemos dizer que o "trabalho" do seu corpo e a "obra" das suas mãos são propriamente seus. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence e, por isso

mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse "trabalho" é propriedade indiscutível do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que foi por ele incorporado, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros. [...]

A mesma lei da natureza que nos dá por esse meio a propriedade, também igualmente a limita. "Deus nos deu de tudo abundantemente" [I *Tim* 6, 17] é a voz da razão confirmada pela inspiração? Mas até que ponto Ele nos deu isso "para usufruir"? Tanto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague, em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros. [...]

É o trabalho, portanto, que atribui a maior parte do valor à terra, sem o qual dificilmente ela valeria alguma coisa; é a ele que devemos a maior parte de todos os produtos úteis da terra; por tudo isso a palha, farelo e pão desse acre de trigo valem mais do que o produto de um acre de terra igualmente boa mas abandonada, sendo o valor daquele o efeito do trabalho. [...]

De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade; e aquilo que compôs a maior parte do que ele aplicou ao sustento ou conforto do próprio ser, quando as invenções e as artes aperfeiçoaram os confortos materiais da vida, era perfeitamente seu, não pertencendo em comum a outros. [...]

A maior parte das coisas realmente úteis à vida do homem são, em geral, de curta duração e, tal como a necessidade de subsistência obrigou os primeiros membros das comunidades a procurar por elas, conforme ora acontece com os americanos, da mesma forma, se não forem consumidas pelo uso, estragar-se-ão e perecerão por si mesmas; o ouro, a prata e os diamantes são artigos a que a imaginação ou o acordo atribuiu valor, mais do que pelo uso real e sustento necessário da vida. [...]

E assim originou-se o uso do dinheiro — algo de duradouro que os homens pudessem guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis. [...]

Mas como o ouro e a prata são de pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, vestuário e transporte, tendo valor somente pelo consenso dos homens, enquanto o trabalho dá em grande parte a medida, é evidente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcionada da terra, tendo descoberto, mediante consentimento tácito e voluntário, a maneira de um homem possuir licitamente mais terra do que aquela cujo produto pode utilizar, recebendo em troca, pelo excesso, ouro e prata que podem guardar sem causar dano a terceiros, uma vez que estes metais não se deterioram nem se estragam nas mãos de quem os possui. Os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posses particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro; porque, nos governos, as leis regulam o direito de propriedade e constituições positivas determinam a posse da terra.

[...]

Da sociedade política ou civil

O homem, nascendo, conforme provamos, com direito a perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, por igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade — isto é, a vida, a liberdade e os bens — contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa e até mesmo com a morte nos crimes em que o horror do fato o exija, conforme a sua opinião. Contudo, como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida. [...] Os que estão unidos em um corpo, tendo lei comum estabelecida e judicatura para a qual apelar, com autoridade para decidir controvérsias e punir os ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas os que não têm essa apelação em comum, quero dizer, sobre a Terra, ainda se encontram no estado de natureza, sendo cada um, onde não há outro, juiz para si e executor, o que constitui, conforme mostrei anteriormente, o estado perfeito de natureza. [...]

E por essa maneira a comunidade consegue, por meio de um poder julgador, estabelecer que castigo cabe às várias transgressões quando cometidas entre os membros dessa sociedade — que é o poder de fazer leis —, bem como possui o poder de castigar qualquer dano praticado contra qualquer dos membros por alguém que não pertence a ela — que é o poder de guerra e de paz —, e tudo isso para preservação da propriedade de todos os membros dessa sociedade, tanto quanto possível. [...] E aqui deparamos com a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade, que deve julgar por meio de leis estabelecidas até que ponto se devem castigar as ofensas quando cometidas dentro dos limites da comunidade, bem como determinar, mediante julgamentos ocasionais baseados nas circunstâncias atuais do fato, até onde as agressões externas devem ser retaliadas; e em um e outro caso utilizar toda a força de todos os membros, quando houver necessidade. [...]

Do que ficou dito é evidente que a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é, de fato, incompatível com a sociedade civil, não podendo por isso ser uma forma qualquer de governo civil, porque o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e remediar os inconvenientes do estado de natureza que resultam necessariamente de poder cada homem ser juiz em causa própria, estabelecendo-se uma autoridade conhecida para a qual todos os membros dessa sociedade podem apelar por qualquer dano que lhe causem ou controvérsia que possa surgir, e à qual todos os membros dessa sociedade terão de obedecer. Onde quer que existam pessoas que não tenham semelhante autoridade a que recorrerem para decisão de qualquer diferença entre elas, estarão tais pessoas no estado de natureza; e assim se encontra qualquer príncipe absoluto em relação aos que estão sob seu domínio. [...]

Do começo das sociedades políticas

Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Qualquer número de homens pode fazê-lo, porque não prejudica a liberdade dos demais; ficam como estavam na liberdade do estado de natureza. Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos.

[...]

E assim todo homem, concordando com outros em formar um corpo político sob um governo, assume a obrigação para com todos os membros dessa sociedade de se submeter à resolução da maioria conforme esta a assentar; se assim não fosse, esse pacto inicial — pelo qual ele juntamente com outros se incorpora a uma sociedade — nada significaria, e deixaria de ser pacto, se aquele indivíduo ficasse livre e sob nenhum outro vínculo senão aquele em que se achava no estado de natureza. [...]

Se o assentimento da maioria não fosse aceito como razoável enquanto ato de todos submetendo cada indivíduo, nada, senão o consentimento de cada um, poderia fazer com que qualquer coisa fosse o ato de todos; mas tal consentimento é quase impossível de se conseguir se considerarmos as enfermidades e as ocupações secundárias com os negócios que em um grupo qualquer, embora muito menos que em uma comunidade, afastarão necessariamente muitos membros da assembleia pública...

Quem quer, portanto, que, saindo de um estado de natureza, entre para uma comunidade deve ser considerado como declinando de todo o poder necessário aos fins para os quais se uniram em sociedade, em favor da maioria da comunidade, a menos que estejam expressamente de acordo quanto a um número maior do que a maioria. E isto se consegue concordando simplesmente em unir-se em uma sociedade política, no que consiste todo pacto que existe ou deve existir entre os indivíduos que entram em uma comunidade ou a constituem. Assim sendo, o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres e capazes de maioria em se unirem e incorporarem a tal sociedade. E isto e somente isto deu ou poderia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo.

[...] Assim, essas sociedades políticas começaram todas de uma união voluntária e do acordo mútuo de homens que agiam livremente na escolha dos governantes e das formas de governo.

[...]

Nessas condições, quem uma vez deu, por acordo real e qualquer declaração expressa, o seu consentimento em fazer parte de uma comunidade, está obrigado, perpétua e indispensavelmente, a ser e ficar inalteravelmente súdito dela, não podendo voltar novamente à liberdade do estado de natureza, a menos que, em virtude de alguma calamidade, venha a

dissolver-se o governo sob o qual vive, ou então, mediante algum ato público, fique dispensado de ser membro dela daí por diante.

Dos fins da sociedade política e do governo

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todos iguais a ele, e na maioria pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar esta condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de "propriedade".

O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza. Primeiro, falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão do justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias entre os homens. [...]

Em segundo lugar, no estado de natureza falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei estabelecida. [...]

Em terceiro lugar, no estado de natureza freqüentemente falta poder que apoie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução.

[...]

Assim, os homens, apesar de todos os privilégios do estado de natureza, ao se verem apenas em más condições enquanto nele permanecem, são rapidamente levados à sociedade. Daí resulta que raramente encontramos qualquer grupo de homens vivendo dessa maneira. Os inconvenientes a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que todo homem tem de castigar as transgressões dos outros levam-nos a se abrigarem sob as leis estabelecidas de governo e nele procurarem a preservação da propriedade. É isso que os leva a abandonarem de boa vontade o poder isolado que têm de castigar, para que passe a exercê-lo um só indivíduo, escolhido para isso entre eles e mediante as regras que a comunidade — ou os que com tal propósito forem por ela autorizados — concorde em estabelecer. E nisso se contém o direito original dos poderes legislativo e executivo, bem como dos governos e das sociedades. [...]

[...] E assim sendo, quem tiver o poder legislativo ou o poder supremo de qualquer comunidade obriga-se a governá-la mediante leis estabelecidas, promulgadas e conhecidas pelo povo — e não por meio de decretos extemporâneos — e mediante juizes imparciais e corretos, que terão de resolver as controvérsias conforme essas leis. Obriga-se também a empregar a

força da comunidade no seu território somente na execução de tais leis, ou fora dele para prevenir ou remediar malefícios estrangeiros e garantir a sociedade contra incursões ou invasões. E tudo isso tendo em vista nenhum outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem-estar do povo.

Das formas de uma comunidade

Uma vez que a maioria, conforme mostramos, a partir da primeira união dos homens em sociedade, detém todo o poder da comunidade naturalmente em si, pode empregá-lo de tempos em tempos para fazer leis destinadas à comunidade e que se executam por meio de funcionários que ela própria nomeia: nesse caso, a forma de governo é uma perfeita democracia; ou então pode colocar o poder de fazer leis nas mãos de alguns homens escolhidos, seus herdeiros e sucessores: nesse caso, terseá uma oligarquia; ou então nas mãos de um único homem e constitui-se nesse caso uma monarquia; se para ele e herdeiros, será hereditária; se para ele somente durante a vida, mas pela morte dele sendo a ela devolvido o poder de indicar o sucessor, será a monarquia eletiva. E assim, segundo estas maneiras de ser, a comunidade pode estabelecer formas compostas ou mistas de governo, conforme achar conveniente. [...]

Da extensão do poder legislativo

Uma vez que o grande objetivo do ingresso dos homens em sociedade é a fruição da propriedade em paz e segurança, e que o grande instrumento e meio disto são as leis estabelecidas nessa sociedade, a primeira lei positiva e fundamental de todas as comunidades consiste em estabelecer o poder legislativo enquanto primeira lei natural fundamental, que deve reger até mesmo o poder legislativo. Ela é, em si mesma, a preservação da sociedade e — até o ponto em que seja compatível com o bem público — de qualquer pessoa que faça parte dela. Esse poder legislativo não é somente o poder supremo da comunidade, mas sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade uma vez o tenha colocado; nem pode qualquer edito de quem quer que seja, concebido por qualquer maneira ou apoiado por qualquer poder que seja, ter a força e a obrigação de uma lei se não tiver sanção do legislativo escolhido e nomeado pelo público; porque, sem isto, a lei não teria o que é absolutamente necessário à sua natureza de lei: o consentimento da sociedade, sobre a qual ninguém tem o poder de fazer leis senão pelo próprio consentimento daquela e pela autoridade dela recebida. [...]

Tais são as obrigações que os encargos a eles conferidos pela sociedade e pela lei de Deus e da natureza atribuíram ao poder legislativo de qualquer comunidade, em todas as formas de governo: primeiro, têm de governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, que não poderão variar em casos particulares, instituindo a mesma regra para ricos e pobres, para favoritos na corte ou camponeses no arado;

segundo, tais leis não devem ser destinadas a qualquer outro fim senão o bem do povo;

terceiro, não devem lançar impostos sobre a propriedade do povo sem o consentimento deste,

dado diretamente ou por intermédio dos seus deputados. E essa propriedade somente diz respeito aos governos quando o legislativo é permanente, ou pelo menos quando o povo não reservou qualquer porção do poder legislativo para deputados a serem por ele escolhidos de tempos em tempos;

quarto, o legislativo não deve nem pode transferir o poder de elaborar leis a ninguém mais, ou colocá-lo em qualquer outro lugar que não o indicado pelo povo.

Dos poderes legislativo, executivo e federativo da comunidade

O poder legislativo é o que tem o direito de estabelecer como se deverá utilizar a força da comunidade no sentido da preservação dela própria e dos seus membros. Como se tem de pôr constantemente em prática as leis, que devem continuar sempre em vigor mas que se podem elaborar em curto prazo, não há necessidade de manter-se tal poder permanentemente em exercício, pois que nem sempre teria no que se ocupar. [...]

Todavia, como as leis elaboradas imediatamente e em prazo curto têm força constante e duradoura, precisando para isso de perpétua execução e observância, torna-se necessária a existência de um poder permanente que acompanhe a execução das leis que se elaboram e ficam em vigor. E desse modo os poderes legislativo e executivo ficam freqüentemente separados.

Existe outro poder em uma comunidade que se poderia denominar natural, visto como é o que corresponde ao que todo homem tinha naturalmente antes de entrar em sociedade; porquanto, embora em uma comunidade os seus membros sejam pessoas distintas ainda que consideradas relativamente umas às outras, e como tais sejam governadas pelas leis da sociedade, contudo, relativamente ao resto dos homens, constituem um corpo que se encontra — como qualquer dos seus membros anteriormente se encontrava — ainda no estado de natureza com os demais homens. Daí resulta que as controvérsias que se verificam entre qualquer membro da sociedade e os que estão fora dela são resolvidas pelo público, e um dano causado a um membro desse corpo empenha a todos na sua reparação. Assim, neste particular, a comunidade inteira é um corpo em estado de natureza relativamente a todos os estados ou pessoas fora da comunidade.

Aí se contém, portanto, o poder de guerra e de paz, de ligas e alianças, e todas as transações com todas as pessoas e comunidades estranhas à sociedade, podendo-se chamar "federativa", se assim quiserem.Se entenderem a questão, fico indiferente ao nome. [...]

Embora, conforme disse, os poderes executivo e federativo de qualquer comunidade sejam realmente distintos em si, dificilmente podem separar-se e colocar-se ao mesmo tempo em mãos de pessoas distintas. Visto como ambos exigem a força da sociedade para seu exercício, é quase impraticável colocar-se a força do Estado em mãos distintas e não subordinadas, ou os poderes executivo e federativo em pessoas que possam agir separadamente, em virtude do que a força do público ficaria sob comandos diferentes, o que poderia ocasionar, em qualquer ocasião, desordem e ruína.

Da subordinação dos poderes da comunidade

Embora em um Estado constituído — erguido sobre a sua própria base e atuando de acordo com a sua própria natureza, isto é, agindo no sentido da preservação da comunidade — somente possa existir um poder supremo, que é o legislativo, ao qual tudo mais deve ficar subordinado, contudo, sendo o legislativo somente um poder fiduciário destinado a entrar em ação para certos fins, cabe ainda ao povo um poder supremo para afastar ou alterar o legislativo quando é levado a verificar que age contrariamente ao encargo que lhe confiaram. [...] E, nessas condições, a comunidade conserva perpetuamente o poder supremo de se salvaguardar dos propósitos e atentados de quem quer que seja, mesmo dos legisladores, sempre que forem tão levianos ou maldosos que formulem e conduzam planos contra as liberdades e propriedades dos súditos. Pois, uma vez que nenhum homem ou sociedade de homens tem o poder de renunciar à própria preservação, ou, consequentemente, aos meios de fazê-lo, a favor da vontade absoluta e domínio arbitrário de outrem, sempre que alguém experimente trazê-los a semelhante situação de escravidão, terão sempre o direito de preservar o que não tinham, o poder de alienar, e de livrar-se dos que invadem esta lei fundamental, sagrada e inalterável da autopreservação e em virtude da qual entraram em sociedade. E assim pode-se dizer neste particular que a comunidade é sempre o poder supremo, mas não considerada sob qualquer forma de governo, porquanto este poder do povo não pode nunca ter lugar senão quando se dissolve o governo.

[...]

Não é necessário, tampouco conveniente, que o poder legislativo esteja sempre reunido; mas é absolutamente necessário que o poder executivo seja permanente, visto como nem sempre há necessidade de elaborar novas leis, mas sempre existe a necessidade de executar as que foram feitas. Quando o legislativo entregou a execução das leis que fez a outras mãos, ainda tem o poder de retomá-la, se houver motivo, e de castigar por qualquer má administração contra as leis. O mesmo se aplica ao poder federativo, já que este e o executivo são ministeriais e subordinados ao legislativo que, conforme mostramos, é supremo em uma comunidade constituída...

[...]

Neste ponto pode-se perguntar o que acontecerá se o poder executivo, sendo senhor da força da comunidade, empregá-la para impedir a reunião e ação do legislativo, conforme o exigirem a constituição original ou as necessidades do povo. Digo que empregar a força sobre o povo, sem autoridade e contrariamente ao encargo confiado a quem assim procede, constitui estado de guerra com o povo, que tem o direito de restabelecer o poder legislativo ao exercício dos seus poderes; porquanto, tendo instituído um poder legislativo com a intenção de que exercesse o poder de elaborar leis — ou em certas épocas fixadas ou quando delas houvesse necessidade —, se qualquer força o impedir de fazer o que é necessário à sociedade e de que depende a segurança e a preservação desta, o povo tem o direito de removê-la pela força. Em todos os estados e condições, o verdadeiro remédio contra a força sem autoridade é opor-lhe a força. O emprego da força sem autoridade coloca sempre quem dela faz uso num estado de guerra, como agressor, e sujeita-o a ser tratado da mesma forma.

[...]

Dos poderes paterno, político e despótico considerados em conjunto

[...]

Primeiro, o pátrio poder ou poder dos pais consiste somente no que os progenitores possuem sobre os filhos para os governarem visando ao bem deles até que atinjam o uso da razão ou um estado de conhecimento no qual se suponha serem capazes de entender a lei, seja a da natureza, seja a municipal do próprio país, pela qual terão de reger-se — capazes, repito, de sabê-lo tão bem como outros que vivem como homens livres sob essa lei. [...] E assim, na verdade, o poder paterno constitui governo natural, mas sem estender-se aos fins e jurisdições do que é político. [...]

Em segundo lugar, o poder político é o que cada homem possuía no estado de natureza e cedeu às mãos da sociedade e dessa maneira aos governantes, que a sociedade instalou sobre si mesma, com o encargo expresso ou tácito de que seja empregado para o bem e para a preservação de sua propriedade. Ora, este poder que qualquer homem tem no estado de natureza, e ao qual renuncia a favor da sociedade em todos os casos em que ela pode garanti-lo, consiste em lançar mão dos meios que julgue bons e que a natureza lhe ofereça para a preservação da propriedade, e de castigar a infração da lei da natureza em terceiros, de sorte que isso possa levar da melhor maneira possível (de acordo com o que a razão julgue mais acertado) à preservação dele próprio e dos outros homens. [...] Esse poder tem origem somente no pacto, acordo e assentimento mútuo dos que compõem a comunidade.

Em terceiro lugar, o poder despótico é o poder absoluto e arbitrário que um homem tem sobre outro para tirar-lhe a vida sempre que o queira. Tal poder nem a natureza dá — pois não fez tal distinção entre um homem e outro — nem qualquer pacto pode atribuir, porque o homem, não possuindo tal poder arbitrário sobre a própria vida, não o pode dar a outrem e tal poder consiste somente no efeito do confisco que o agressor faz da própria vida quando se coloca em estado de guerra com outro indivíduo. [...]

E por essa forma os prisioneiros, capturados em guerra justa e legítima, e somente estes, ficam sujeitos a poder despótico, que, como não resulta de pacto, tampouco é suscetível de qualquer pacto, mas consiste em estado de guerra continuado; pois que pacto pode fazer um homem que não é senhor da própria vida? [...]

A natureza dá o primeiro destes poderes, isto é, o pátrio poder, aos pais para benefício dos filhos durante a menoridade, para suprir-lhes a falta de capacidade e de entendimento em como administrar a propriedade. (Por propriedade devo entender, aqui como em outros lugares, a que os homens têm tanto na própria pessoa como nos bens.) O acordo voluntário concede o segundo, isto é, o poder político, aos governantes para o benefício dos súditos, a fim de garantir-lhes a posse e uso da propriedade. E o confisco dá o terceiro poder, o despótico, aos senhores, para seu próprio benefício, sobre os que são despojados de toda propriedade.

[...] O pátrio poder existe apenas quando a menoridade torna o menor incapaz de gerir a

propriedade; o político, quando os homens têm propriedade à sua disposição; e o despótico, sobre os que não possuem qualquer propriedade.

Da conquista

Embora os governos não possam ter originariamente qualquer outra fonte senão as que mencionamos atrás, nem se baseie a política senão no consentimento do povo, tais têm sido, contudo, as desordens com que a ambição tem enchido o mundo que, no tumulto da guerra — que toma tão grande parte da história dos homens —, pouca atenção se presta a esse consentimento; e, portanto, muitas pessoas têm confundido a força das armas com o consentimento do povo, considerando a conquista como uma das origens do governo.[...]

Que o agressor que se põe em estado de guerra com outrem, invadindo-lhe injustamente o direito, não pode nunca, por meio de tal guerra injusta, chegar a ter direito sobre o conquistado, todos os homens facilmente concordarão e não pensarão que ladrões e piratas tenham direito de império sobre quem quer que tenham força bastante para dominar, ou que os homens fiquem obrigados por promessas que lhes são extorquidas por força ilegítima. [...]

Do que fica dito é claro que aquele que conquista em guerra injusta não pode ter qualquer direito à submissão e obediência do conquistado.

[...] Nenhum governo pode ter direito à obediência de um povo que não a consentiu livremente (o que não se pode nunca supor que façam até que se encontrem em condições de inteira liberdade para escolher governo e governantes, ou pelo menos até que tenham tais leis promulgadas a que por si ou por intermédio de representantes deram seu livre assentimento, bem como até que lhe permitam a propriedade devida, que importa em ser de tal maneira proprietário do que lhes pertence que ninguém os possa privar de qualquer parte sem seu próprio consentimento, e, se assim não for, os homens sob qualquer governo não estarão no estado de homens livres, mas serão escravos diretos sob a força da guerra). [...]

[...]

O resumo da questão das conquistas é o seguinte: o conquistador, se tem justa causa, possui direito despótico sobre as pessoas de todos aqueles que realmente ajudaram e concorreram na guerra contra ele, e o direito de compensar o próprio dano e despesa com o trabalho e as propriedades deles, contanto que não prejudique o direito de terceiros. Não tem qualquer poder sobre o povo restante, se alguém houve que não assentiu a favor da guerra e sobre os filhos dos próprios cativos ou sobre as propriedades de uns e de outros; e assim sendo não pode ter, em virtude da conquista, qualquer título legítimo ao domínio sobre eles, ou passá-lo à posteridade; mas torna-se agressor se atenta contra a propriedade e, por esse modo, se coloca em estado de guerra contra eles. [...] Donde ser evidente que livrar-se de um poder que a força e não o direito instalou sobre alguém, embora tenha o nome de rebelião, não constitui ofensa perante Deus, mas é o que Ele permite e aprova, mesmo quando promessas e acordos, se obtidos pela força, intervém. Pois é muito provável — para quem quer que leia a história de Ahaz e Jezequiá atentamente — que os assírios dominaram Ahaz e o depuseram, fazendo Jezequiá rei durante a vida do próprio pai; e Jezequiá, por assentimento, prestou-lhe homenagem e pagou-lhe tributo

durante todo esse tempo.

Da usurpação

Da mesma forma que se pode chamar a conquista de usurpação estrangeira, assim também a usurpação é uma espécie de conquista interna, com a diferença que um usurpador não pode ter nunca o direito a seu favor, somente sendo usurpação quando o usurpador entra na posse daquilo a que um terceiro tem direito. [...]

[...] Quem quer que ingresse no exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que as leis da comunidade prescreveram não tem direito a ser obedecido, embora a forma da comunidade ainda continue preservada, desde que não é a pessoa que as leis indicaram e, em conseqüência, não é a pessoa a que o povo dera assentimento. [...]

Da tirania

Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outrem tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma. E esta consiste em fazer uso do poder que alguém tem nas mãos, não para o bem daqueles que lhe estão sujeitos, mas a favor da vantagem própria, privada e separada — quando o governante, embora autorizado, toma como regra não a lei mas a própria vontade, não se orientando as suas ordens e ações para a preservação das propriedades do povo, mas para a satisfação da ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular que o domine.

[...]

É um engano supor que esta imperfeição é própria somente das monarquias; outras formas de governo estão a ela igualmente sujeitas. Pois onde quer que o poder, que é depositado em quaisquer mãos para o governo do povo e a preservação da propriedade, for aplicado para outros fins, e dele se fizer uso para empobrecer, perseguir ou subjugar o povo às ordens arbitrárias e irregulares dos que o possuem, torna-se realmente tirania, sejam um ou muitos os que assim o utilizem. [...]

Onde quer que a lei termine, a tirania começa, se se transgredir a lei para dano de outrem. E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito o que a lei não permite, deixa de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem. [...]

[...] se a parte prejudicada puder encontrar remédio e os seus danos reparados mediante apelação à lei, não haverá qualquer necessidade de recorrer à força, que somente se deverá usar quando alguém se vir impedido de recorrer à lei; porque só se deve considerar força hostil a que não possibilita o recurso a semelhante apelação, e é tão só essa força que põe em estado de guerra aquele que faz dela uso, e torna legítimo resistir-lhe. [...]

[...]

Mas se qualquer desses atos ilegais se estendeu à maior parte do povo — ou se o malefício e a opressão atingiram somente a alguns, mas em casos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam a todos ameaçar, estando eles persuadidos intimamente de que as leis e com elas as propriedades, liberdades e vidas estão em perigo e talvez até mesmo a religião —, não estou em condições de dizer como se poderá impedi-los de resistir à força ilegal de que se faz uso contra eles. [...]

[...]

Da dissolução do governo

Aquele que quiser falar com clareza sobre dissolução do governo deve, em primeiro lugar, distinguir entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo. O que faz a comunidade e traz os homens do estado vago de natureza para a sociedade política é o compromisso que cada um tem com os demais de se incorporar e agir como um único corpo e assim constituir uma comunidade distinta. A maneira usual e quase única de dissolver-se essa união consiste na invasão de força estranha, que a venha conquistar; porque neste caso, não sendo capaz de manter-se e sustentar-se como corpo inteiro e independente, a união que lhe cabia e o formava tem necessariamente de cessar, e assim cada um volta ao estado em que se encontrava antes, com a liberdade de agir por conta própria e prover à própria segurança, conforme achar conveniente, em qualquer outra sociedade. Sempre que se dissolve a sociedade, é certo que o governo dessa sociedade não pode continuar. [...]

Além dessa subversão provinda do exterior, também se dissolvem os governos por motivos internos.

Primeiro, quando se altera o poder legislativo. Sendo a sociedade civil um estado de paz entre os que fazem parte dela, do qual se exclui o estado de guerra pelo poder de arbitramento concedido ao legislativo com o fito de pôr termo a qualquer dissídio que possa surgir, é no legislativo que se unem e combinam os membros de uma comunidade para formar um corpo vivo e coerente. [...] Se um homem ou mais de um chamarem a si a elaboração de leis, sem que o povo os tenha nomeado para assim o fazerem, elaboram leis sem autoridade, a que o povo, em conseqüência, não está obrigado a obedecer; e, nessas condições, o povo ficará novamente desobrigado de sujeição, podendo constituir novo legislativo conforme julgar melhor, tendo inteira liberdade de resistir à força aos que, sem autoridade, quiserem impor-lhe seja lá o que for. [...]

[...]

Nestes e em outros casos semelhantes, quando se dissolve o governo, o povo fica em liberdade de prover para si, instituindo novo legislativo, que difira do anterior pela mudança das pessoas ou da forma, ou por ambas as maneiras, conforme julgar mais conveniente ao próprio bem e segurança; [...]

Há, portanto, em segundo lugar, outra maneira de se dissolver o governo que consiste em agirem o legislativo ou o príncipe contrariamente ao encargo que receberam.

[...]

[...] Sempre que os legisladores tentam tirar e destruir a propriedade do povo, ou reduzi-lo à escravidão sob poder arbitrário, entram em estado de guerra com ele, que fica assim absolvido de qualquer obediência mais, abandonado ao refúgio comum que Deus providenciou para todos os homens contra a força e a violência. [...] O que disse acima a respeito do legislativo em geral também se aplica ao executor supremo, que, recebendo duplo encargo — ter parte no legislativo e exercer a suprema execução da lei —, age contra um e outro quando se esforça por firmar a própria vontade como lei da sociedade. Age também contrariamente ao seu dever quando ou emprega a força, o tesouro ou os cargos da sociedade para corromper os representantes e atraí-los a seus próprios fins, ou quando alicia abertamente os eleitores e lhes impõe à escolha alguém que ganhou para os seus desígnios por meio de promessas, ameaças e solicitações, ou por outra maneira qualquer, empregando-o para assessorar os que se comprometeram de antemão em relação ao que votar e ao que decretar. [...]

[...]

Em ambos os casos acima citados, quando se muda o legislativo ou os legisladores agem contrariamente ao fim para o qual foram designados, os que têm culpa são culpados de rebelião; porque, se alguém, fazendo uso da força, elimina o legislativo estabelecido de qualquer sociedade, e as leis por ela feitas conforme os seus deveres, elimina por esse modo o árbitro em que todos haviam assentido para a solução pacífica de todas as controvérsias, e o empecilho ao estado de guerra entre eles. [...] E se os que suprimem o legislativo pela força são rebeldes, não é possível considerar que o sejam menos os próprios legisladores, conforme mostramos, quando os que foram designados para proteção e preservação do povo, da liberdade e da propriedade as invadem usando a força e procuram arrebatá-las e, assim, pondo-se em estado de guerra com aqueles que os fizeram protetores e guardas da própria paz, são propriamente, e com o maior dos agravantes, *rebellantes,* isto é, rebeldes. [...]

[...]

Neste ponto é provável que formulem a pergunta comum: Quem julgará se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo recebido? [...] A isto respondo: O povo será o juiz; porque quem poderá julgar se o depositário ou o deputado age bem e de acordo com o encargo a ele confiado senão aquele que o nomeia, devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo quando não agir conforme seu dever? Se isto for razoável no caso particular de homens privados, por que seria de outra forma no de maior importância que afeta o bem-estar de milhões, e também quando o mal, se não for prevenido, é maior e a reparação muito difícil, dispendiosa e arriscada? [...]

* Extraídos de LOCKE, John. *Two treatsises of civil government.* London, Everyman's Library, 1966. p. 117-241. Tradução de Cid Knipell Moreira.

5
Montesquieu: sociedade e poder

J. A. Guilhon Albuquerque

Delacroix et son Temps, p. 67.

A obra de Montesquieu constitui uma conjunção paradoxal entre o novo e o tradicional. Múltipla e guiada por uma espécie de curiosidade universal, parece estar em continuidade direta com os ensaístas que o precederam nos comentários sobre os usos e costumes dos diversos povos. Com traços de enciclopedismo, várias disciplinas lhe atribuem o caráter de precursor, ora aparecendo como pai da sociologia, ora como inspirador do determinismo geográfico, e quase sempre como aquele que, na ciência política, desenvolveu a teoria dos três poderes, que ainda hoje permanece como uma das condições de funcionamento do Estado de direito.

Dentro da história do pensamento, Montesquieu também ocupa posição paradoxal. Sua obra trata da questão do funcionamento dos regimes políticos, questão que ele encara dentro da ótica liberal, ambas problemáticas consideradas típicas de um período posterior. Além disso, Montesquieu é um membro da nobreza que, no entanto, não tem como objeto de reflexão política a restauração do poder de sua classe, mas sim como tirar partido de certas características do poder nos regimes monárquicos, para dotar de maior estabilidade os regimes que viriam a resultar das revoluções democráticas.

A percepção da história por uma classe social em ascensão tende a conceber como natural a sua função na organização da sociedade e o seu papel na estrutura do poder. Por isso Marx atribuía a historiadores de origem aristocrática uma percepção da natureza da sociedade burguesa que se revelava mais realística do que a dos economistas vinculados ã nova classe em ascensão.

Não sei se raciocínio idêntico se aplicaria a Montesquieu, mas é certo que sua preocupação central foi a de compreender, em primeiro lugar, as razões da decadência das monarquias, os conflitos intensos que minaram sua estabilidade, mas também os mecanismos que garantiram, por tantos séculos, sua estabilidade, e que Montesquieu identifica na noção de *moderação.* A moderação é a pedra de toque do funcionamento estável dos governos, e é preciso encontrar os mecanismos que a produziram nos regimes do passado e do presente para propor um regime ideal para o futuro.

Essa busca das condições de possibilidade de um regime estável, busca que aponta para os mecanismos de moderação, está presente em dois aspectos da obra de Montesquieu: a tipologia dos governos, ou a teoria dos princípios e da natureza dos regimes; e a teoria dos três poderes, ou a teoria da separação dos poderes. Vamos examinar cada uma dessas contribuições, mas antes convém discutir um aspecto metodológico essencial: a concepção de lei em Montesquieu.

O conceito de lei

Em sua tese sobre *Montesquieu, a política e a história* (Lisboa, Presença, 1972), Louis Althusser sublinhou com muita pertinência a contribuição de Montesquieu para a adoção do conceito de lei científica nas ciências humanas. Até Montesquieu, a noção de lei compreendia três dimensões essencialmente ligadas à idéia de lei de Deus. As leis exprimiam uma certa ordem natural, resultante da vontade de Deus. Elas exprimiam também um dever-ser, na medida em que a ordem das coisas estava direcionada para uma finalidade divina. Finalmente, as leis tinham uma conotação de expressão da autoridade. As leis eram simultaneamente legítimas (porque expressão da autoridade), imutáveis (porque dentro da ordem das coisas) e ideais (porque visavam uma finalidade perfeita).

Montesquieu introduz o conceito de lei no início de sua obra fundamental, *O espírito das leis,* para escapar a uma discussão viciada que, dentro da tradição jurídica sua contemporânea, ficaria limitada a discutir as instituições e as leis quanto à legitimidade de sua origem, sua adequabilidade à ordem natural, e a perfeição de seus fins. Uma discussão fadada a confundir, nas leis, concepções de natureza política, moral e religiosa.

Definindo lei como "relações necessárias que derivam da natureza das coisas", Montesquieu estabelece uma ponte com as ciências empíricas, e particularmente com a física newtoniana, que ele parafraseia. Com isso, ele rompe com a tradicional submissão da política à teologia. Mas não cairia na subordinação oposta, estabelecendo uma espécie de determinismo natural extremamente conservador, porque tornaria as instituições existentes inelutáveis, insubstituíveis?

Montesquieu está dizendo, em primeiro lugar, que é possível encontrar *uniformidades,* constâncias na variação dos comportamentos e formas de organizar os homens, assim como é possível encontrá-las nas relações entre os corpos físicos. Tal como é possível estabelecer as leis que regem os corpos físicos a partir das relações entre massa e movimento, também as leis que regem os costumes e as instituições são relações que derivam da natureza das coisas. Mas aqui se trata de massa e movimento de outra ordem, a massa e o movimento próprios da política, que poderiam corresponder, se precisássemos levar adiante a metáfora, a *quem exerce o poder* e

como ele é exercido. São esses, como veremos, a *natureza* e *princípio* de governo, bases da tipologia de Montesquieu.

Com o conceito de lei, Montesquieu traz a política para fora do campo da teologia e da crônica, e a insere num campo propriamente teórico. Estabelece uma regra de imanência que incorpora a teoria política ao campo das ciências: as instituições políticas são regidas por leis que derivam das relações políticas. As leis que regem as instituições políticas, para Montesquieu, são relações entre as diversas classes em que se divide a população, as formas de organização econômica, as formas de distribuição do poder etc.

Mas o objeto de Montesquieu não são as leis que regem as relações entre os homens em geral, mas as leis positivas, isto é, as leis e instituições criadas pelos homens para reger as relações entre os homens. Montesquieu observa que, ao contrário dos outros seres, os homens têm a capacidade de se furtar às leis da razão (que deveriam reger suas relações), e além disso adotam leis escritas e costumes destinados a reger os comportamentos humanos. E têm também a capacidade de furtar-se igualmente às leis e instituições.

O objeto de Montesquieu é o *espírito das leis,* isto é, as relações entre as leis (positivas) e "diversas coisas", tais como o clima, as dimensões do Estado, a organização do comércio, as relações entre as classes etc. Montesquieu tenta explicar as leis e instituições humanas, sua permanência e modificações, a partir de leis da ciência política.

Os três governos

Vimos que Montesquieu está fundamentalmente preocupado com a estabilidade dos governos (expressão que corresponderia ao que chamamos de regime, ou modo de funcionamento das instituições políticas). Com isso, ele retoma a problemática de Maquiavel, que discute essencialmente as condições de manutenção do poder.

Os pensadores políticos que precedem Montesquieu (e Rousseau, que o sucede) são teóricos do Contrato Social (ou do Pacto), estão fundamentalmente preocupados com a natureza do poder político, e tendem a reduzir a questão da estabilidade do poder à sua natureza. Ao romper com o estado de natureza (onde a ameaça de guerra de todos contra todos põe em risco a sobrevivência da humanidade) o pacto que institui o estado de sociedade deve ser tal que garanta a estabilidade contra o risco de anarquia ou de despotismo.

Montesquieu constata que o estado de sociedade comporta uma variedade imensa de formas de realização, e que elas se acomodam mal ou bem a uma diversidade de povos, com costumes diferentes, formas de organizar a sociedade, o comércio e o governo. Essa imensa diversidade não se explica pela natureza do poder e deve, portanto, ser explicada. O que deve ser investigado não é, portanto, a existência de instituições propriamente políticas, mas sim a maneira como elas funcionam.

Assim, ele vai considerar duas dimensões do funcionamento político das instituições: a natureza e o princípio de governo. A natureza do governo diz respeito a quem detém o poder: na *monarquia,* um só governa, através de leis fixas e instituições; na *república,* governa o povo no todo ou em parte (repúblicas aristocráticas); no *despotismo,* governa a vontade de um só.

Não se trata de uma noção puramente descritiva, como poderia parecer à primeira vista. As análises minuciosas de Montesquieu sobre as "leis relativas à natureza do governo" deixam claro que se trata de relações entre as instâncias de poder e a forma como o poder se distribui na sociedade, entre os diferentes grupos e classes da população.

No que concerne à república, por exemplo, Montesquieu lembra que, por tratar-se de um governo em que o poder é do povo, é fundamental distinguir a fonte do exercício do poder, e estabelecer criteriosamente a divisão da sociedade em classes com relação à origem e ao exercício do poder. O povo, diz ele, sabe escolher muito bem, mas é incapaz de governar porque é movido pela paixão e não pode decidir. Portanto, na natureza dos governos republicanos está compreendida a relação entre as classes e o poder.

O princípio de governo é a paixão que o move, é o modo de funcionamento dos governos, ou seja, como o poder é exercido. São três os princípios, cada um correspondendo em tese a um governo. Em tese, porque, segundo Montesquieu, ele não afirma que "toda república é virtuosa, mas sim que deveria sê-lo" para poder ser estável.

Curiosa paixão, que tem três modalidades: o princípio da monarquia é a honra; o da república é a virtude; e o do despotismo é o medo. Esta é a única paixão propriamente dita, o único móvel psicológico dos comportamentos políticos, razão por que o regime que lhe corresponde é um regime que se situa no limiar da política: o despotismo seria menos do que um regime político, quase uma extensão do estado de natureza, onde os homens atuam movidos pelos instintos e orientados para a sobrevivência.

A *honra* é uma paixão social. Ela corresponde a um sentimento de classe, a paixão da desigualdade, o amor aos privilégios e prerrogativas que caracterizam a nobreza. O governo de um só baseado em leis fixas e instituições permanentes, com poderes intermediários e subordinados — tal como Montesquieu caracteriza a monarquia —, só pode funcionar se esses poderes intermediários orientarem sua ação pelo princípio da honra. É através da honra que a arrogância e os apetites desenfreados da nobreza bem como o particularismo dos seus interesses se traduzem em bem público.

Só a *virtude é* uma paixão propriamente política: ela nada mais é do que o espírito cívico, a supremacia do bem público sobre os interesses particulares. É por isso que a virtude é o princípio da república. Onde não há leis fixas nem poderes intermediários, onde não há poder que contrarie o poder como a nobreza contraria o rei e este à nobreza, somente a prevalência do interesse público poderia moderar o poder e impedir a anarquia ou o despotismo, eternamente à espreita dos regimes populares. Não esqueçamos que, para Montesquieu, república e despotismo são iguais num ponto essencial, pois em ambos os governos todos são iguais. A diferença é que nos regimes populares o povo é tudo e, no despotismo, nada é.

A combinação do princípio com a natureza do regime permite-nos entender melhor a teoria dos três governos. Já sabemos que o despotismo é menos que um regime, não possui instituições, é impolítico. É um governo cuja natureza é não ter princípio.

No governo republicano o regime depende dos homens. Sem republicanos não se faz uma república. Os grandes não a querem e o povo não sabe mantê-la. Trata-se de um regime muito frágil, porque repousa na virtude dos homens. Em todo povo existem homens virtuosos, capazes de colocar o bem público acima do bem próprio, mas as circunstâncias — isto é, essas famosas

"relações que derivam da natureza das coisas" — nem sempre ajudam. O comércio, os costumes, o gosto pelas riquezas, o tamanho do país, as dimensões da população, tudo o que contribui para diversificar o povo e aumentar a distância cultural e de interesses entre suas classes, conspira contra a prevalência do bem público.

A monarquia não precisa da virtude, e mesmo as paixões desonestas da nobreza a favorecem. Nessa curiosa conjunção entre o princípio e a natureza da monarquia fica claro que ela apenas repousa em instituições. É possível agora redefinir com nossas próprias palavras a natureza dos três governos: o despotismo é o governo da paixão; a república é o governo dos homens; a monarquia é o governo das instituições.

O despotismo está condenado à autofagia: ele leva necessariamente à desagregação ou às rebeliões. A república não tem princípio de moderação: ela depende de que os homens mais virtuosos contenham seus próprios apetites e contenham os demais. Na monarquia, são as instituições que contêm os impulsos da autoridade executiva e os apetites dos poderes intermediários. Na monarquia, em outras palavras, o poder está dividido e, portanto, o poder contraria o poder. Essa capacidade de conter o poder, que só outro poder possui, é a chave da moderação dos governos monárquicos.

Para Montesquieu, a república é o regime de um passado em que as cidades reuniam um pequeno grupo de homens moderados pela própria natureza das coisas: uma certa igualdade de riquezas e de costumes ditada pela escassez. Com o desenvolvimento do comércio, o crescimento das populações e o aumento e a diversificação das riquezas ela se torna inviável: numa sociedade dividida em classes a virtude (cívica) não prospera.

O despotismo seria a ameaça do futuro, na medida em que as monarquias europeias aboliam os privilégios da nobreza, tornando absoluto o poder do executivo. Apenas a monarquia, isto é, o governo das instituições, seria o regime do presente.

Os três poderes

Deve ficar claro que Montesquieu não defendia a pura e simples restauração dos privilégios nobiliárquicos. A expansão dos negócios que já abolira a mediocridade das riquezas e, com ela, uma certa igualdade em que se baseia a república também já conspirava contra a permanência do papel político da nobreza. Trata-se, portanto, de procurar, naquilo que confere estabilidade à monarquia, algo que possa substituir o efeito moderador que resultava do papel da nobreza.

É com isso em mente que Montesquieu vai à Inglaterra, estudar *in loco* as bases constitucionais da liberdade, como ele diz. É a esse estudo que ele dedica uma das partes mais controvertidas do *Espírito das leis.* Trata-se de uma análise minuciosa da estrutura bicameral do Parlamento britânico — a Câmara Alta, constituída pela nobreza, e a Câmara dos Comuns, eleita por voto popular — e das funções dos três poderes, executivo, legislativo e judiciário.

Na sua versão mais divulgada, a teoria dos poderes é conhecida como a separação dos poderes ou a equipotência. De acordo com essa versão, Montesquieu estabeleceria, como condição para o Estado de direito, a separação dos poderes executivo, legislativo e judiciário e a independência entre eles. A idéia de equivalência consiste em que essas três funções deveriam

ser dotadas de igual poder.

Vale ressaltar, entretanto, que seria curioso buscar a separação e independência entre legislativo e executivo justamente no regime britânico. Montesquieu ressalta, aliás, a interpenetração de funções judiciárias, legislativas e executivas. Basta lembrar a prerrogativa de julgamento pelos pares nos casos de crimes políticos para perceber que a separação total não é necessária nem conveniente. A equipotência, ou equivalência dos poderes, também é refutada implicitamente por Montesquieu, quando afirma que o judiciário é um poder nulo, "os juizes (são)... a boca que pronuncia as palavras da lei".

Estou-me baseando aqui nas análises de L. Althusser, que se inspira em artigos de Charles Eisenmann *("L'esprit des lois" et la séparation de pouvoirs,* Paris, Mélanges Carré de Malberg, 1933). Segundo esses autores, Montesquieu mostra claramente que há uma imbricação de funções e uma interdependência entre o executivo, o legislativo e o judiciário. A separação de poderes da teoria de Montesquieu teria, portanto, outra significação.

Trata-se, dentro dessa ordem de idéias, de assegurar a existência de um poder que seja capaz de contrariar outro poder. Isto é, trata-se de encontrar uma instância independente capaz de moderar o poder do rei (do executivo). É um problema político, de *correlação de forças,* e não um problema jurídico-administrativo, de organização de funções.

Para que haja moderação é preciso que a instância moderadora (isto é, a instituição que proporcionará os famosos freios e contrapesos da teoria liberal da separação dos poderes) encontre sua força política em outra *base social.* Montesquieu considera a existência de dois poderes — ou duas fontes de poder político, mais precisamente: o rei, cuja potência provém da nobreza, e o povo. É preciso que a classe nobre, de um lado, e a classe popular, de outro lado (na época "o povo" designa a burguesia), tenham poderes independentes e capazes de se contrapor.

Em outras palavras, a estabilidade do regime ideal está em que a correlação entre as forças reais da sociedade possa se expressar também nas instituições políticas. Isto é, seria necessário que o funcionamento das instituições permitisse que o poder das forças sociais contrariasse e, portanto, moderasse o poder das demais.

Lida desta forma, como propõe Althusser, a teoria dos poderes de Montesquieu se torna vertiginosamente contemporânea. Ela se inscreve na linha direta das teorias democráticas que apontam a necessidade de arranjos institucionais que impeçam que alguma força política possa *a priori* prevalecer sobre as demais, reservando-se a capacidade de alterar as regras depois de jogado o jogo político.

Como toda interpretação do pensamento político clássico, o Montesquieu lido por Althusser não pode substituir a leitura dos próprios textos. Toda reinterpretação de uma teoria política se faz tendo em mente os problemas contemporâneos e constitui, portanto, uma nova teoria, contemporânea.

No fundo, toda teoria política clássica é por natureza contemporânea.

TEXTOS DE MONTESQUIEU *

Primeira parte

Livro primeiro - Das leis em geral

CAPÍTULO I - DAS LEIS, EM SUA RELAÇÃO COM OS DIVERSOS SERES

As leis, em seu significado mais amplo, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; neste sentido, todos os seres possuem suas leis; a divindade tem suas leis, o mundo material tem suas leis, as inteligências superiores ao homem têm suas leis, os animais têm suas leis, o homem tem suas leis.

Aqueles que disseram que *uma fatalidade cega produziu todos os efeitos que vemos no mundo,* disseram um grande absurdo: pois que absurdo maior do que uma fatalidade cega que tivesse produzido seres inteligentes?

Existe, pois, uma razão primordial; e as leis são as relações que se encontram entre ela e os diferentes seres, e as relações entre esses diversos seres.

Deus tem relação com o universo, como criador e como conservador: as leis segundo as quais criou são as mesmas segundo as quais conserva. Ele atua de acordo com essas regras, porque as conhece; conhece-as porque as fez; e as fez porque elas têm relação com sua sabedoria e seu poder.

Como vemos que o mundo, formado pelo movimento da matéria e privado de inteligência, sempre subsiste, é preciso que seus movimentos possuam leis invariáveis; e se pudéssemos imaginar outro mundo que não este, ele teria regras constantes, ou seria destruído.

Assim, a criação, que parece um ato arbitrário, pressupõe regras tão invariáveis quanto a fatalidade dos ateus. Seria absurdo dizer que o criador, sem essas regras, pudesse governar o mundo, uma vez que o mundo não subsistiria sem elas.

Essas regras são uma relação constantemente estabelecida. Entre um corpo e outro corpo postos em movimento, é de acordo com as relações da massa e da velocidade que se recebem, aumentam, diminuem e perdem todos os movimentos; cada diversidade é *uniformidade,* cada mudança é *constância.*

Os seres particulares inteligentes podem possuir leis feitas por eles; mas também possuem outras que não fizeram. Antes que existissem seres inteligentes, eles eram possíveis; portanto, possuíam relações possíveis e, consequentemente, leis possíveis. Antes que existissem leis feitas, havia relações de justiça possíveis. Dizer que nada há de justo ou de injusto senão o que ordenam ou proíbem as leis positivas é o mesmo que dizer que, antes que o círculo fosse traçado, os raios não eram todos iguais.

É preciso, pois, reconhecer a existência de relações de equidade anteriores à lei positiva que

as estabelece: como, por exemplo, supondo que existissem sociedades de homens, seria justo conformar-se a suas leis; que, se houvesse seres inteligentes que tivessem recebido algum benefício de um outro ser, eles deveriam ser reconhecidos por isso; que, se um ser inteligente tivesse criado um ser inteligente, a criatura deveria manter-se na dependência que houvesse tido desde sua origem; que um ser inteligente, que tenha feito mal a um ser inteligente, merece receber o mesmo mal, e assim por diante.

Falta muito, porém, para que o mundo inteligente seja tão bem governado quanto o mundo físico. Pois, se bem que aquele também possua leis que, pela própria natureza, são invariáveis, não lhes obedece constantemente como o mundo físico obedece às suas. A razão disso é que os seres particulares inteligentes são limitados pela própria natureza e, consequentemente, sujeitos ao erro; e, por outro lado, é próprio de sua natureza que ajam por si mesmos. Portanto, não obedecem constantemente a suas leis primordiais; e mesmo aquelas que eles próprios se atribuem, não é sempre que as seguem.

Não sabemos se os animais são governados pelas leis gerais do movimento, ou por um impulso particular. Seja como for, não possuem com Deus relação mais íntima do que o resto do mundo material; e o sentimento não lhes serve senão na relação que mantêm entre si, ou com outros seres particulares, ou consigo mesmos.

Pela atração do prazer, eles conservam seu ser particular; e, por essa mesma atração, conservam sua espécie. Possuem leis naturais porque estão unidos pelo sentimento; não possuem leis positivas porque não estão unidos pelo conhecimento. No entanto, não obedecem invariavelmente a suas leis naturais: as plantas, em que não observamos nem conhecimento nem sentimento, obedecem melhor a elas.

Os animais de modo nenhum possuem as supremas vantagens que nós temos; possuem outras que nós não temos. Não têm as esperanças que temos, mas não têm nossos temores; como nós, estão sujeitos à morte, sem, porém, a conhecer; em sua maior parte, conservam-se melhor do que nós, e não fazem uso tão mau de suas paixões.

O homem, como ser físico, é, do mesmo modo que os demais corpos, governado por leis invariáveis. Como ser inteligente, viola incessantemente as leis que Deus estabeleceu, e modifica as que ele próprio estabelece. Deve ele mesmo conduzir-se: e no entanto é um ser limitado; é sujeito à ignorância e ao erro, como todas as inteligências finitas; e, mais ainda, perde os conhecimentos escassos que possui. Como criatura sensível, torna-se sujeito a mil paixões. Um ser assim poderia, a cada momento, esquecer seu criador; Deus fez com que o recordasse pelas leis da religião. Um ser assim poderia, a cada momento, esquecer-se de si mesmo; os filósofos fizeram-no lembrar-se pelas leis da moral. Feito para viver em sociedade, poderia esquecer-se dos outros; os legisladores devolveram-no a seus deveres pelas leis políticas e civis.

CAPÍTULO II - DAS LEIS DA NATUREZA

Antes de todas essas leis, estão as leis da natureza, assim chamadas por derivarem unicamente da constituição de nosso ser. Para conhecê-las bem, é preciso considerar um homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza serão as que receberia em semelhante estado.

Essa lei que, ao incutir em nós a idéia de um criador, conduz-nos em sua direção, é a primeira das *leis naturais,* em importância e não na ordem dessas leis. O homem, no estado natural, antes teria a faculdade de conhecer, do que conhecimentos. Claro está que suas primeiras idéias não seriam de modo algum idéias especulativas: pensaria na conservação de seu ser, antes de buscar a origem de seu ser. Um homem como esse não sentiria, de início, senão a própria fraqueza; seu medo seria extremo: e se tivéssemos necessidade de experiência a respeito disso, encontraram-se, nas florestas, homens selvagens; tudo os faz estremecer, tudo os faz fugir.

Nesse estado, cada qual se sente inferior; quando muito, cada qual se sente igual. Portanto, de modo algum se procuraria atacar um ao outro, e a paz seria a primeira lei natural.

O desejo, que Hobbes atribui inicialmente aos homens, de se subjugarem uns aos outros não é razoável. A idéia do comando e da dominação é tão complexa e depende de tantas outras idéias que não seria a primeira que ele teria.

Hobbes indaga *por que, se os homens não estão naturalmente em estado de guerra, andam sempre armados? E por que possuem chaves para trancar suas casas?* Mas não se percebe que se atribui aos homens, antes do estabelecimento das sociedades, aquilo que só lhes pode advir após esse estabelecimento, que os faz encontrar motivos para se atacarem e para se defenderem.

Ao sentimento de sua fraqueza, o homem acrescentará o sentimento de suas necessidades. Desse modo, outra lei natural seria a que o levaria a procurar alimentar-se.

Disse que o temor levaria os homens a se evitarem uns aos outros; mas a existência mesma de um temor recíproco logo os levaria a se aproximarem uns dos outros. Por outro lado, seriam levados a isso pelo prazer que um animal sente à aproximação de um animal de sua espécie. Além disso, o encanto que os dois sexos inspiram um ao outro, por sua diferença, aumentaria esse prazer; e o pedido natural, que sempre fazem um ao outro, seria uma terceira lei.

Além do sentimento que os homens têm de início, eles também chegam a ter conhecimentos; possuem, assim, um segundo vínculo que os outros animais não possuem. Têm, pois, um motivo a mais para se unirem; e o desejo de viver em sociedade é uma quarta lei natural.

CAPÍTULO III - DAS LEIS POSITIVAS

Assim que os homens se encontram em sociedade, perdem o sentimento de sua fraqueza; a igualdade que havia entre eles deixa de existir, e o estado de guerra tem início.

Cada sociedade particular passa a sentir a própria força; e isso produz um estado de guerra entre as nações. Os particulares, dentro de cada sociedade, começam a sentir a própria força; procuram desviar em benefício próprio as principais vantagens dessa sociedade; o que produz, entre eles, um estado de guerra.

Essas duas espécies de estado de guerra levam ao estabelecimento das leis entre os homens. Considerados como habitantes de um planeta tão grande que é necessário haver diferentes povos, eles possuem leis na relação que esses povos mantêm entre si; esse é o *direito das gentes.* Considerados enquanto vivendo numa sociedade que deve ser mantida, possuem leis na relação que os que governam mantêm com os que são governados; esse é o *direito político.* E também

possuem leis na relação que todos os cidadãos mantêm entre si; e esse é o *direito civil.*

O direito das gentes é fundado, naturalmente, sobre o seguinte princípio: as diversas nações devem, na paz e, com maior razão, na guerra, fazer a si próprias o menor mal possível, sem prejudicar seus verdadeiros interesses.

O objetivo da guerra é a vitória; o da vitória, a conquista; o da conquista, a conservação. Deste princípio e do precedente devem derivar todas as leis que formam o direito das gentes.

Todas as nações têm um direito das gentes; têm-no mesmo os iroqueses, que comem seus prisioneiros. Eles enviam e recebem embaixadas; conhecem os direitos da guerra e da paz: o ruim é que este direito das gentes não está fundado sobre os verdadeiros princípios.

Além do direito das gentes, que existe em todas as sociedades, há um direito político para cada uma delas. Uma sociedade não seria capaz de subsistir sem um governo. *A reunião de todas as forças particulares,* diz muito bem Gravina, *forma o que se chama de estado político.*

A força geral pode ser colocada nas mãos de *um só* ou nas mãos de *muitos.* Alguns pensaram que, tendo a natureza estabelecido o poder paterno, o governo de um só seria o mais conforme à natureza. Mas o exemplo do poder paterno não prova nada. Pois, se o poder do pai tem relação com o governo de um só, depois da morte do pai, o poder dos irmãos ou, depois da morte dos irmãos, o dos primos-irmãos têm relação com o governo de muitos. O poder político compreende necessariamente a união de muitas famílias.

É melhor dizer que o governo mais conforme à natureza é aquele cuja disposição particular se relaciona melhor com a disposição do povo para o qual foi estabelecido.

As forças particulares não podem se reunir sem que todas as vontades se reúnam. *A reunião destas vontades,* diz ainda muito bem Gravina, *é o que se chama de estado civil.*

A lei, em geral, é a razão humana, enquanto esta governa todos os povos da Terra; e as leis políticas e civis de cada nação não devem ser senão os casos particulares aos quais se aplica esta razão humana.

Elas devem ser de tal modo próprias ao povo para o qual são feitas, que seria um acaso muito grande se as de uma nação pudessem convir a uma outra.

É preciso que as leis se relacionem à natureza e ao princípio do governo que se acha estabelecido ou que se quer estabelecer; seja porque elas o formem, como o fazem as leis políticas; seja porque o mantêm, como o fazem as leis civis.

Elas devem ser relativas ao *físico* do país; ao clima frio, quente ou temperado; à qualidade do terreno, à sua situação e à sua grandeza; ao gênero de vida dos povos, trabalhadores, caçadores ou pastores; elas devem se relacionar ao grau de liberdade que a constituição pode sofrer; à religião de seus habitantes, às suas inclinações, riquezas, número, comércio, costumes, maneiras. Elas têm, enfim, relações entre si; têm relações com sua origem, com o objetivo do legislador, com a ordem das coisas sobre as quais são estabelecidas. É em todos estes pontos de vista que precisamos considerá-las.

É isto o que pretendo fazer nesta obra. Examinarei todas estas relações: em conjunto, elas formam isso que se chama o *espírito das leis.*

Eu não separei as leis políticas das civis: pois, como eu não trato das leis, mas do espírito das leis, e como este espírito consiste nas diversas relações que as leis podem ter com diversas coisas,

eu entendi que devia seguir menos a ordem natural das leis do que a dessas relações e dessas coisas.

Examinarei, de início, as relações que as leis têm com a natureza e com o princípio de cada governo: e, como este princípio tem uma suprema influência sobre as leis, eu me empenharei em conhecê-lo bem; se eu conseguir estabelecê-lo, ver-se-á que dele as leis de- correm como de sua fonte. Passarei, em seguida, às outras relações, que parecem ser mais particulares.

Livro segundo - Das leis que derivam diretamente da natureza do governo

CAPÍTULO I - DA NATUREZA DOS TRÊS DIVERSOS GOVERNOS

Há três espécies de governo: o *republicano,* o *monárquico* e o *despótico.* Para descobrir-lhes a natureza, basta a idéia que deles têm os homens menos instruídos. Suponho três definições ou, antes, três fatos: um, que *o governo republicano é aquele em que todo o povo, ou apenas uma parte do povo, tem o poder soberano; o monárquico, aquele em que uma só pessoa governa, mas por meio de leis fixas e estabelecidas; enquanto, no despótico, uma só pessoa, sem lei e sem regra, tudo conduz, por sua vontade e por seus caprichos.*

Eis o que denomino a natureza de cada governo. É preciso que se examine quais as leis que decorrem diretamente dessa natureza e que, consequentemente, são as primeiras leis fundamentais.

CAPÍTULO II - DO GOVERNO REPUBLICANO E DAS LEIS RELATIVAS A DEMOCRACIA

Quando, na república, o povo todo detém o poder soberano, isso é uma *democracia.* Quando o poder soberano está nas mãos de uma parte do povo, isto se chama *aristocracia.*

O povo, na democracia, é, sob certos aspectos, o monarca; sob outros, é o súdito.

Não pode ser monarca senão por meio de seus sufrágios que constituem suas vontades. A vontade do soberano é o próprio soberano. As leis que estabelecem o direito de sufrágio são, portanto, fundamentais nesse governo. Nele, é de fato tão importante regulamentar de que modo, por quem, para quem e sobre o que os sufrá- gios devem ser dados, quanto, numa monarquia, é importante saber quem é o monarca e de que maneira deve ele governar.

Libânio diz que *em Atenas, um estrangeiro que se misturasse à assembleia do povo era punido com a morte*. É que esse homem usurpava o direito de soberania.

É essencial fixar o número de cidadãos que devem constituir as assembleias; sem isso, poder-se-ia ignorar se o povo se pronunciou, ou apenas parte do povo o fez. Na Lacedemônia, eram necessários dez mil cidadãos. Em Roma, que começou pequena e atingiu a grandeza; em

Roma, feita para provar todas as vicissitudes da sorte; em Roma, que ora tinha quase todos os cidadãos fora de suas muralhas, ora toda a Itália e uma parte da Terra dentro de suas muralhas, não se havia fixado esse número; e essa foi uma das grandes causas de sua ruína.

O povo que detém o poder soberano deve fazer por si mesmo tudo quanto possa fazer bem; e o que não pode fazer bem, é preciso que o faça por meio de seus ministros.

Seus ministros não são dele se não os nomear: é, pois, uma máxima fundamental desse governo que o povo nomeie seus ministros, isto é, seus magistrados.

O povo precisa, como os monarcas, e até mesmo mais do que eles, ser conduzido por um conselho, ou senado. Mas, para que tenha confiança neste, é preciso que eleja seus membros; quer escolhendo-os, ele mesmo, como em Atenas; ou por intermédio de algum magistrado que designe para elegê-los, que era como se fazia em Roma em algumas ocasiões.

O povo é admirável para escolher aqueles a quem deve confiar parte de sua autoridade. Para deliberar, não dispõe senão de coisas que não pode ignorar e de fatos que são palpáveis. Sabe muito bem que um homem esteve muitas vezes na guerra, que lhe ocorreram tais e tais sucessos; é então muito capaz de escolher um general. Sabe que um juiz é assíduo; que muitas pessoas se retiram de seu tribunal contentes com ele; que não foi seduzido pela corrupção; eis aí muito para que se eleja um pretor. Foi atingido pela magnificência ou pelas riquezas de um cidadão; isso basta para que possa escolher um edil. Todas essas coisas são fatos sobre os quais ele se instrui melhor na praça pública do que um monarca em seu palácio. Mas saberá ele conduzir um assunto, conhecer os lugares, ocasiões e momentos mais favoráveis para resolvê-lo? Não: não saberá.

Quem duvidar da capacidade natural do povo para discernir o mérito, basta lançar os olhos sobre a sequência contínua de escolhas admiráveis que fizeram os atenienses e os romanos. E isso, sem dúvida, não se pode atribuir ao acaso.

Sabe-se que em Roma, embora o povo tenha adquirido o direito de elevar plebeus aos cargos públicos, ele não podia se resolver a elegê-los; e que embora em Atenas se pudesse, pela lei de Aristides, sortear os magistrados de todas as classes, nunca, diz Xenofonte, o povo baixo exigiu aquelas que pudessem se interessar por sua saúde ou sua glória.

Como a maior parte dos cidadãos, que se bastam a si próprios para eleger, não têm muito de si para serem eleitos, do mesmo modo o povo, que tem muita capacidade para se dar conta da gestão dos outros, não a tem bastante para se gerir a si próprio.

É necessário que os negócios caminhem e que caminhem em um certo movimento que não seja nem muito lento nem muito rápido. Mas o povo tem sempre muita ação ou muito pouca. Às vezes com cem mil braços ele revira tudo; às vezes com cem mil pés ele caminha como os insetos.

No Estado popular, divide-se o povo em certas classes. É na maneira de fazer esta divisão que os grandes legisladores se tornaram notáveis; e é disso que sempre dependeu a duração da democracia e sua prosperidade.

Servius Tulius seguiu, na composição de suas classes, o espírito da aristocracia. Vemos, em Tito Lívio e em Denys de Halicarnasse, como ele coloca o direito de sufrágio nas mãos dos principais cidadãos. Ele tinha dividido o povo de Roma em cento e noventa e três centúrias, que formavam seis classes. E colocando os ricos, mas em pequeno número, nas primeiras centúrias,

os menos ricos, mas em maior número, nas seguintes, ele jogou toda a multidão dos indigentes na última; e como cada centúria só tinha uma voz, em vez das pessoas eram os meios e as riquezas que davam o sufrágio.

Sólon dividiu o povo de Atenas em quatro classes. Conduzido pelo espírito da democracia, ele não fixou os que deviam eleger mas os que podiam ser eleitos; e, deixando a cada cidadão o direito de eleição, ele quis que se pudesse eleger juizes em cada uma dessas quatro classes; mas que apenas nas três primeiras, onde se achavam os cidadãos ricos, que se pudesse tomar os magistrados.

Como a divisão dos que têm o direito de sufrágio é, na república, uma lei fundamental, assim também a maneira de dar o sufrágio é uma outra lei fundamental.

O sufrágio pelo sorteio é da natureza da democracia; o sufrágio pela escolha é da natureza da aristocracia.

O sorteio é uma maneira de eleger que não aflige ninguém; deixa a cada cidadão uma esperança razoável de servir sua pátria. Mas, como é em si mesmo defeituoso, os grandes legisladores se superaram para regulamentá-lo e corrigi-lo.

Sólon estabeleceu em Atenas que se nomearia por escolha em todas as atividades militares, mas que os senadores e os juizes seriam eleitos por sorteio. Ele quis que se definissem por escolha as magistraturas civis que exigiam uma grande despesa e que as outras fossem dadas por sorteio.

Mas, para corrigir o sorteio, ele estabeleceu a regra segundo a qual não se poderia eleger senão entre aqueles que se apresentassem; que o que tivesse sido eleito seria examinado pelos juizes, e que qualquer um poderia acusá-lo de ser indigno daquilo; isto se referia ao mesmo tempo ao sorteio e à escolha. Quando houvesse terminado o período de sua magistratura, deveria submeter-se a outro julgamento sobre a maneira como se havia comportado. As pessoas sem capacidade deviam por certo ter aversão por oferecer o próprio nome para ser sorteado.

A lei que fixa o modo de fornecer as cédulas de sufrágio também é uma lei fundamental na democracia. Questão importante é se os sufrágios devem ser públicos ou secretos. Cícero escreve que as leis[1] que os tornaram secretos, nos últimos tempos da república romana, foram uma das principais causas de sua decadência. Como isso é praticado de maneira diversa em diferentes repúblicas, eis, segundo creio, o que se pode pensar a respeito.

Não há dúvida de que, quando o povo dá seus sufrágios, estes devem ser públicos;[2] e isso deve ser encarado como uma lei fundamental da democracia. É preciso que a plebe seja esclarecida pelos principais e contida pela seriedade de certos personagens. Assim, na república romana, ao se tornarem secretos os sufrágios, tudo foi destruído; não foi mais possível esclarecer uma populaça que se perdia. Porém, quando, numa aristocracia, o corpo dos nobres dá seu sufrágio,[3] ou, numa democracia, o senado[4] o faz, como aí não se trata senão de prevenir as maquinações, os sufrágios deveriam ser o mais secreto possível.

A maquinação é perigosa num senado; é perigosa num corpo de nobres; mas não o é no seio do povo, cuja natureza é agir por paixão. Nos Estados em que não participa do governo, ele se entusiasmará por um ator como faria pelos negócios públicos. A infelicidade de uma república é não haver mais maquinações; e isso se dá quando se tiver corrompido o povo pelo dinheiro: ele se

torna impassível, afeiçoa-se ao dinheiro e não se afeiçoa mais aos negócios públicos; sem preocupar-se com o governo e com o que ali se propõe, aguarda tranqüilamente seu salário.

Lei fundamental da democracia é também que somente o povo faça as leis. Há, no entanto, mil ocasiões em que é necessário que o senado possa tomar decisões; muitas vezes é conveniente experimentar-se uma lei antes de estabelecê-la. A constituição de Roma e a de Atenas eram muito sábias. Os decretos do senado tinham força de lei durante um ano; só se tornavam permanentes pela vontade do povo.

CAPÍTULO III - DAS LEIS RELATIVAS A NATUREZA DA ARISTOCRACIA

Na aristocracia, o poder soberano está nas mãos de um certo número de pessoas. São as que fazem as leis e que as fazem executar; o resto do povo está em face destas pessoas como os súditos estão em face do monarca em uma monarquia. Não se deve aí, de modo algum, dar o sufrágio por sorteio; nisso só haveria inconvenientes. Com efeito, em um governo que já estabeleceu as distinções mais marcantes, seria muito odioso ser escolhido por sorteio: é o nobre que se almeja, não o magistrado.

Quando os nobres são em grande número, é preciso um senado que regulamente as questões que o corpo dos nobres não seria capaz de decidir e que prepare aquelas sobre as quais este decide. Neste caso, pode-se dizer que a aristocracia está, de certo modo, no senado, a democracia no corpo dos nobres e que o povo não é nada.

Seria, na aristocracia, algo muito feliz se, por alguma via indireta, se fizesse sair o povo de sua nulidade: assim em Genes, a banca de Saint-George, que é administrada em grande parte pelos principais do povo, dá a esta uma certa influência no governo, que faz toda a sua prosperidade.

Os senadores não devem, de modo algum, ter o direito de substituir aqueles que faltam no senado; nada seria mais propenso a perpetuar os abusos. Em Roma, que foi nos primeiros tempos uma espécie de aristocracia, o senado não designava os seus próprios membros; os senadores novos eram nomeados pelos censores.

Uma autoridade exorbitante, que é dada de golpe a um cidadão em uma república, forma uma monarquia ou mais que uma monarquia. Nesta as leis vieram da constituição ou a esta se acomodaram; o princípio do governo paralisa o monarca; mas, em uma república onde um cidadão conquista um poder exorbitante, o abuso deste poder é maior porque as leis que não o previam nada fizeram para paralisá-lo.

A exceção desta regra ocorre quando a constituição do Estado é tal que tem a necessidade de uma magistratura que tenha um poder exorbitante. Assim era Roma com seus ditadores, assim é Veneza com seus inquisidores de Estado; são magistraturas terríveis que conduzem violentamente o Estado à liberdade. Mas como entender que essas magistraturas sejam tão diferentes nessas duas repúblicas? É que Roma defendia os restos de sua aristocracia contra o povo enquanto Veneza se serve de seus inquisidores de Estado para manter a sua aristocracia contra os nobres. Portanto, em Roma a ditadura devia durar pouco tempo porque o povo age por seu ímpeto e não por seus desígnios. Era necessário que essa magistratura se exercesse com

brilho, porque se tratava de intimidar o povo mas não de puni-lo pois o ditador só foi criado para um assunto, já que sempre era criado para um caso imprevisto. Em Veneza, ao contrário, era preciso uma magistratura permanente: lá os desígnios podem ser começados, seguidos, suspensos, retomados; lá a ambição de um só torna-se a de uma família e a ambição de uma família a de muitos. Faz-se necessário uma magistratura escondida porque os crimes que ela pune, sempre profundos, se formam no segredo e no silêncio. Esta magistratura deve ter uma inquisição geral porque ela não pode parar os males conhecidos, apenas prevenir os males que não se conhece. Enfim, esta última é estabelecida para vingar os crimes que ela suspeita enquanto a primeira empregava mais as ameaças que as punições para os crimes, mesmo quando estes eram confessados por seus autores.

Em toda magistratura, é preciso compensar a grandeza do poder pela brevidade de sua duração. Um ano é o tempo fixado pela maior parte dos legisladores; um tempo mais longo seria perigoso, um mais curto seria contra a natureza da coisa. Quem governaria assim seus negócios domésticos? Em Ragusa, o chefe da república muda todos os meses, os outros ofícios todas as semanas; o governador do castelo, todos os dias. Isso só pode ocorrer em uma pequena república, rodeada de potências formidáveis que corrompiam facilmente pequenos magistrados.

A melhor aristocracia é aquela onde a parte do povo que não tem nenhuma parte no poder é tão pequena e tão pobre que a parte dominante não tem nenhum interesse em oprimi-la. Assim, quando Antipater estabeleceu em Atenas que os que não tivessem duas mil dracmas seriam excluídos do direito de sufrágio, ele formou a melhor aristocracia possível; porque este censo era tão pequeno que apenas excluía uns poucos e não excluía ninguém que tivesse consideração na cidade.

As famílias aristocráticas devem então ser povo tanto quanto possível. Tanto mais uma aristocracia se aproxima da democracia, tanto mais ela será perfeita; ela o será menos à medida que se aproxima da monarquia.

A mais imperfeita de todas é aquela onde a parte do povo que obedece está na escravidão civil daquela que comanda, como a aristocracia da Polônia, onde os camponeses são escravos da nobreza.

CAPÍTULO IV - DAS LEIS EM SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA DO GOVERNO MONÁRQUICO

Os poderes intermediários subordinados e dependentes constituem a natureza do governo monárquico, isto é, daquele em que uma única pessoa governa por meio de leis fundamentais. Disse poderes intermediários, subordinados e dependentes: de fato, na monarquia, o príncipe é a fonte de todo poder político e civil. Essas leis fundamentais supõem necessariamente canais intermediários por onde flui o poder: pois, se não há, no Estado, senão a vontade momentânea e caprichosa de uma única pessoa, nada, e, consequentemente, nenhuma lei fundamental pode ser estável.

O poder intermediário subordinado mais natural é o da nobreza. De certo modo, ela participa da essência da monarquia, cuja máxima fundamental é: *sem monarca, não há nobreza;*

sem nobreza, não há monarca; mas tem-se um déspota.

Há quem tenha imaginado, em alguns Estados da Europa, abolir todas as justiças dos senhores. Não percebiam que queriam fazer o que fez o parlamento da Inglaterra. Se, numa monarquia, abolis as prerrogativas dos senhores, do clero, da nobreza e das cidades, tereis ou um Estado popular, ou um Estado despótico.

Os tribunais de um grande Estado da Europa agridem, incessantemente, há vários séculos, a jurisdição patrimonial dos senhores e a eclesiástica. Não queremos censurar magistrados tão sábios; mas deixamos para ser decidido até que ponto a constituição pode ser alterada quanto a isso.

Não sou de modo algum obstinado contra os privilégios dos eclesiásticos: desejaria, porém, que, de uma vez por todas, se fixasse bem sua jurisdição. Não se trata de saber se se teve razão em estabelecê-la, mas sim se ela está estabelecida; se faz uma parte das leis do país, e se é por toda parte relativa; se, entre dois poderes que se reconhecem independentes, as condições não devem ser recíprocas; e se não é a mesma coisa, para um bom súdito, defender a justiça do príncipe, ou os limites que ela desde sempre se prescreveu.

O poder do clero é tão perigoso numa república, quanto é conveniente numa monarquia, sobretudo naquelas que caminham para o despotismo. Onde estariam a Espanha e Portugal, depois da perda de suas leis, sem esse poder que é o único a refrear o poder arbitrário? Barreira sempre útil, quando não se dispõe de outra: pois, como o despotismo causa males terríveis à natureza humana, até o mal que o limita é um bem.

Do mesmo modo que o mar, que parece querer cobrir toda' a terra, é detido pelo capim e pela mais fina areia que se encontram na praia, assim também os monarcas, cujo poder parece ilimitado, são detidos pelos menores obstáculos, e submetem sua soberba natural ao lamento e à súplica.

Os ingleses, para favorecer a liberdade, eliminaram todos os poderes intermediários que constituíam sua monarquia. Estão muito certos em conservar essa liberdade; se viessem a perdê-la, seriam um dos povos mais escravizados da Terra.

Law, por ignorar igualmente a constituição republicana e a monárquica, foi um dos maiores promotores do despotismo vistos até agora na Europa. Além das mudanças que fez, tão bruscas, inusitadas e inauditas, queria eliminar os postos intermediários e aniquilar os corpos políticos: ele dissolvia a monarquia por meio de seus quiméricos reembolsos, e parecia querer resgatar a própria constituição.

Não basta que haja, numa monarquia, postos intermediários; é preciso ainda haver um depósito de leis. Esse depósito só pode estar nos corpos políticos, que proclamam as leis quando são feitas, e as relembram, quando esquecidas. A ignorância natural da nobreza, sua desatenção, seu menosprezo pelo governo civil exigem que haja um corpo que, incessantemente, faça as leis saírem da poeira em que estariam envoltas. O Conselho do príncipe não é um depó- sito conveniente. Pela própria natureza, é o depósito da vontade momentânea do príncipe que executa, e não o depósito das leis fundamentais. Além disso, o Conselho do monarca muda seguidamente; não é nada permanente; não poderia ser numeroso; não goza, em grau bastante alto, da confiança do povo: portanto, não está em condições de esclarecê-lo nos momentos difíceis, nem de reconduzi-lo à obediência.

Nos Estados despóticos, onde não existem leis fundamentais, também não há depósito de leis. Vem daí que, nesses países, a religião comumente tenha tanta força; é que ela constitui uma espécie de depósito e de permanência: e, se não é a religião, o que aí se venera são os costumes, em vez das leis.

CAPÍTULO V - DAS LEIS RELATIVAS À NATUREZA DO ESTADO DESPÓTICO

Da natureza do poder despótico resulta que o único homem que o exerce faça-o igualmente exercer por um só homem. Um homem, a quem os cinco sentidos dizem sem cessar que ele é tudo e que os outros, nada, é naturalmente preguiçoso, ignorante e voluptuoso. Abandona, pois, os negócios públicos. Porém, se os confiasse a diversas pessoas, haveria disputa entre elas; far-se-iam maquinações para ser o primeiro escravo; o príncipe seria obrigado a tornar a entrar na administração. É mais simples, pois, que ele entregue o poder a um vizir que, de início, terá o mesmo poder que ele. A instituição de um vizir é, nesse Estado, uma lei fundamental.

Conta-se que um papa, quando de sua eleição, compenetrado da própria incapacidade, opôs inicialmente infinitas dificuldades. Finalmente aceitou e passou a seu sobrinho todos os negócios. Ficou admirado e dizia: "Jamais teria acreditado que isso tivesse sido tão fácil". O mesmo se dá com os príncipes do Oriente. Quando são tirados dessa prisão, onde os eunucos lhes debilitaram o coração e o espírito e, muitas vezes, fizeram-nos até ignorar a própria condição, para serem colocados no trono, ficam inicialmente assustados: mas quando instituem um vizir, e permanecem entregues às mais brutais paixões em seu serralho; quando, em meio a uma corte humilhada, tiverem obedecido a seus caprichos mais estúpidos, jamais teriam acreditado que isso tivesse sido tão fácil.

Quanto mais extenso o império, mais cresce o serralho e, consequentemente, mais o príncipe se embriaga de prazeres. Assim, nesses Estados, quanto mais povos tem o príncipe para governar, menos ele pensa no governo; quanto maiores os negócios públicos, menos se delibera a respeito deles.

Livro terceiro - Dos princípios dos três governos

CAPITULO I - DIFERENÇA ENTRE A NATUREZA DO GOVERNO E SEU PRINCÍPIO

Após haver examinado quais as leis relativas à natureza de cada governo, é preciso

examinar quais as relativas a seu princípio.

A diferença[5] que existe entre a natureza do governo e seu princípio é que sua natureza é aquilo que o faz ser como é, e seu princípio, o que o faz atuar. Aquela é sua estrutura particular, esta, as paixões humanas que o põem em movimento.

Ora, as leis não devem ser menos relativas ao princípio do que à natureza de cada governo. Portanto, é preciso buscar qual é esse princípio. É o que vou fazer neste livro.

CAPÍTULO II - DO PRINCÍPIO DOS DIVERSOS GOVERNOS

Disse que a natureza do governo republicano é que o povo em inteiro, ou determinadas famílias, possuam o poder soberano; a do governo monárquico, que o príncipe detenha o poder soberano, mas o exerça de acordo com leis estabelecidas; a do governo despótico, que uma só pessoa governe segundo suas vontades e seus caprichos. Nada me falta para que encontre seus três princípios; eles decorrem daí naturalmente. Começarei pelo governo republicano, e falarei primeiro do democrático.

CAPÍTULO III - DO PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA

Não é necessária muita probidade para que um governo monárquico, ou um governo despótico, se mantenha ou se sustente. Naquele, a força das leis, neste, o braço do príncipe sempre erguido, tudo regulam ou contêm. Num Estado popular, porém, é preciso alguma coisa mais, que é a *virtude*.

O que digo está confirmado por todo o conjunto da história e é muito conforme à natureza das coisas. Pois claro está que numa monarquia, onde quem faz executar as leis julga-se acima delas, há necessidade de menos virtude do que num governo popular, onde quem faz executar as leis sente que, ele próprio, está sujeito a elas, e que sofrerá seu peso.

Claro está, também, que o monarca que, por mau conselho ou por negligência, deixa de fazer executar as leis pode facilmente reparar o mal: basta mudar de conselho, ou corrigir-se dessa negligência. Porém, quando, num governo popular, as leis deixaram de ser executadas, como isso não pode provir senão da corrupção da república, o Estado já está perdido.

Belo espetáculo foi, no século passado, ver os esforços impotentes dos ingleses para estabelecer entre eles a democracia. Como os que cuidavam dos assuntos públicos não possuíam virtude alguma, sua ambição se exacerbava com o êxito daquele que mais ousara,[6] o espírito de uma facção só era reprimido pelo espírito de outra facção, o governo mudava incessantemente; o povo assustado buscava a democracia e não a encontrava em parte alguma. Finalmente, após muitos movimentos, confrontos e agitações, foi necessário confiar no mesmo governo que havia sido proscrito.

Quando Sila quis devolver a Roma a liberdade, ela não pôde mais recebê-la; já não possuía senão um frágil resto de virtude, e, como tivesse cada vez menos, em lugar de despertar após

César, Tibério, Caio, Cláudio, Nero, Domiciano, foi cada vez mais escrava; todos os golpes foram dados contra os tiranos, nenhum contra a tirania.

Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que os pudesse sustentar senão a da virtude. Os de hoje falam-nos apenas de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e até mesmo de luxo.

Quando se extingue essa virtude, a ambição entra nos corações que a podem acolher, e em todos entra a avareza. Os desejos mudam de objeto: o que se amava, não mais se ama; era-se livre com as leis, quer-se ser livre contra elas; cada cidadão é como um escravo fugido da casa de seu senhor; o que era *máxima,* é chamado *rigor;* o que era *regra,* é chamado *sujeição;* o que era *respeito,* é chamado *temor.* A frugalidade é que é avareza, e não o desejo de ter. Outrora, o bem dos particulares produzia o tesouro público; agora, porém, o tesouro público torna-se patrimônio dos particulares. A república é uma presa; e sua força não passa do poder de alguns cidadãos e da licença de todos.

Atenas teve em seu seio as mesmas forças enquanto dominou tão gloriosamente e enquanto submeteu-se tão vergonhosamente. Ela tinha vinte mil cidadãos ao defender os gregos contra os persas, ao disputar o domínio à Lacedemônia, e ao atacar a Sicília. Tinha vinte mil deles, quando Demétrio de Faleros os recenseou, tal como se contam escravos num mercado. Quando Filipe ousou dominar a Grécia, quando surgiu às portas de Atenas, nada ela havia perdido senão o tempo. Podemos ver em Demóstenes quanto trabalho foi preciso para despertá-la: ali Filipe era temido, não como o inimigo da liberdade, mas dos prazeres. Essa cidade, que resistira a tantas derrotas, que se vira renascer após suas destruições, foi vencida em Queroneia, e para sempre. Que importa que Filipe devolva todos os prisioneiros? Não são homens que ele devolve. Era sempre tão fácil vencer as forças de Atenas quanto difícil triunfar sobre sua virtude.

Como poderia Cartago ter-se mantido? Quando Aníbal, que se tornara pretor, quis impedir os magistrados de pilhar a república, não foram eles acusá-lo perante os romanos? Infelizes eles, que queriam ser cidadãos sem que houvesse cidade, e manter suas riquezas pelas mãos de seus destruidores! Logo Roma lhes exigiu como reféns trezentos de seus cidadãos mais importantes; fez com que lhe fossem entregues as armas e os navios e, em seguida, declarou-lhes guerra. Pelas coisas que o desespero produziu na Cartago desarmada, pode-se avaliar o que ela poderia ter feito com sua virtude, quando tinha suas forças.

CAPÍTULO IV - DO PRINCÍPIO DA ARISTOCRACIA

Assim como a virtude é necessária no governo popular, do mesmo modo o é no aristocrático. É bem verdade que, neste, ela não é requerida de maneira tão absoluta.

O povo, que está para os nobres assim como os súditos estão para o monarca, é contido por suas leis. Tem, pois, menos necessidade de virtude do que o povo da democracia. Mas os nobres, como serão eles contidos? Os que devem fazer executar as leis contra seus colegas sentirão, de início, que agem contra si mesmos. Portanto é necessária a virtude nesse corpo, pela própria natureza da constituição.

O governo aristocrático tem, por si mesmo, uma certa força que a democracia não possui.

Nela, os nobres formam um corpo que, pela prerrogativa que possui e por seu interesse particular, reprime o povo: basta que haja leis para que, a esse respeito, elas sejam executadas.

Porém, tanto quanto é fácil a esse corpo reprimir os outros, difícil é que ele próprio se reprima. Tal é a natureza dessa constituição, que parece que coloca as mesmas pessoas sob o poder das leis, e que dali as retira.

Ora, um corpo como esse não pode reprimir-se senão de duas maneiras: ou por uma grande virtude, que faz com que os nobres se julguem de algum modo iguais a seu povo, o que pode constituir uma grande república; ou por uma virtude menor, que é uma certa moderação, que torna os nobres pelo menos iguais entre si, o que resulta em sua conservação.

A *moderação* é, pois, a alma desses governos. Entendo por isso a que se fundamenta na virtude, não a que provém de uma frouxidão e de uma preguiça da alma.

CAPÍTULO V - DE COMO A VIRTUDE NÃO É O PRINCÍPIO DO GOVERNO MONÁRQUICO

Nas monarquias, a política faz com que se produzam as grandes coisas com a mínima virtude possível; do mesmo modo que, nas mais perfeitas máquinas, a arte emprega tão poucos movimentos, forças e rodas quanto possível.

O Estado subsiste independentemente do amor pela pátria, do desejo de verdadeira glória, da renúncia a si mesmo, do sacrifício de seus mais caros interesses, e de todas essas virtudes heróicas que encontramos nos antigos, e de que apenas ouvimos falar.

As leis tomam o lugar de todas essas virtudes, de que não se tem necessidade alguma; o Estado delas vos dispensa: uma ação que se faz sem ruído de certo modo não tem consequências.

Embora todos os crimes sejam públicos pela própria natureza, distinguem-se, no entanto, os crimes verdadeiramente públicos dos crimes privados, assim chamados por atentarem contra um particular e não contra toda a sociedade.

Ora, nas repúblicas, os crimes privados são mais públicos, isto é, atingem mais à constituição do Estado do que aos particulares; e, nas monarquias, os crimes públicos são mais privados, isto é, atingem mais as fortunas particulares do que a constituição mesma do Estado.

Peço que ninguém se ofenda com o que disse; falo de acordo com todas as histórias. Sei muito bem que não é raro haver príncipes virtuosos; afirmo, porém, que, numa monarquia, é muito difícil que o povo seja virtuoso. [7]

Leia-se o que os historiadores de todos os tempos têm dito sobre a corte dos monarcas; relembrem-se as conversas dos homens de todos os países sobre o caráter abjeto dos cortesãos: não são de modo algum coisas de especulação, mas de uma triste experiência.

A ambição no ócio, a baixeza no orgulho, o desejo de enriquecer-se sem trabalho, a aversão pela verdade, a bajulação, a traição, a perfídia, o abandono de todos os compromissos, o desdém pelos deveres do cidadão, o temor da virtude do príncipe, a esperança em suas fraquezas, e, mais do que tudo isso, o perpétuo ridículo lançado sobre a virtude, constituem, creio eu, o caráter da grande maioria dos cortesãos, assinalado em todos os lugares e em todos os tempos. Ora, é muito

penoso que a maior parte dos principais de um Estado sejam pessoas desonestas e que os inferiores sejam pessoas de bem; que aqueles sejam trapaceiros e que estes consintam em ser nada mais que logrados.

Pois se, no seio do povo, encontra-se algum infeliz homem honesto, o cardeal Richelieu, em seu testamento político, insinua que um monarca deve evitar de servir-se dele. [8] E bem verdade, pois, que a virtude não é a mola desse governo! Por certo não está totalmente excluída dele, mas não constitui sua mola propulsora.

CAPÍTULO VI - COMO SE SUPRE A VIRTUDE NO GOVERNO MONÁRQUICO

Apresso-me, e faço-o rapidamente, em evitar que se pense que faço uma sátira do governo monárquico. Não; se lhe falta uma mola, ele possui outra: a *honra,* isto é, o prejulgamento de cada pessoa e de cada condição toma o lugar da virtude política de que falei e a representa por toda parte. Ela pode inspirar as mais belas ações; pode, em conjunto com a força das leis, conduzir ao objetivo do governo do mesmo modo que a virtude.

Assim, nas monarquias bem regulamentadas, todo o mundo será mais ou menos bom cidadão, e raramente se encontrará alguém que seja homem de bem; pois, para ser homem de bem, [9] é preciso ter a intenção de sê-lo, e amar o Estado menos por si mesmo do que por ele próprio.

CAPÍTULO VII - DO PRINCÍPIO DA MONARQUIA

O governo monárquico supõe, como dissemos, preeminências, categorias e até mesmo uma nobreza de origem. É da natureza da *honra* exigir preferências e distinções; por isso mesmo, ela tem lugar nesse governo.

A ambição é perniciosa numa república. Ela tem bons resultados na monarquia; dá vida a este governo; e tem-se a vantagem de que ela não é perigosa, porque pode ser reprimida incessantemente.

Diríeis vós que, com isso, se dá o mesmo que com o sistema do universo, onde há uma força que afasta incessantemente do centro todos os corpos e uma força de gravidade que para ele os reconduz. A honra faz mover todas as partes do corpo político; une-as por sua própria ação; e dá-se que cada qual vai na direção do bem comum, acreditando estar indo na direção de seus interesses particulares.

É bem verdade que, filosoficamente falando, é uma falsa honra que conduz todas as partes do Estado; mas essa honra falsa é tão útil ao público quanto seria a verdadeira honra para os particulares que a pudessem ter.

E já não basta obrigar os homens a executar todas as ações difíceis, e que exigem força, sem outra recompensa que não o ruído dessas ações?

CAPÍTULO VIII - DE COMO A HONRA NÃO É O PRINCÍPIO DOS ESTADOS DESPÓTICOS

Não é a *honra* o princípio dos Estados despóticos: sendo neles os homens todos iguais, ninguém pode antepor-se aos demais; sendo os homens todos escravos, ninguém pode antepor-se a nada.

Além disso, como a honra tem suas leis e regras que não poderia descumprir, e como depende muito de seu próprio capricho, e não do de outrem, ela não pode encontrar-se a não ser em Estados em que a constituição seja fixa e que tenha leis certas.

Como seria ela suportada pelo déspota? Ela se vangloria de menosprezar a vida, e o déspota não tem força senão porque a pode eliminar. Como poderia ela suportar o déspota? Ela tem regras a que obedece e caprichos que sustenta; o déspota não possui regra alguma e seus caprichos destroem todos os outros.

A honra, desconhecida nos Estados despóticos, nos quais freqüentemente sequer existe uma palavra que a exprima, reina nas monarquias; nestas dá vida a todo o corpo político, às leis e até mesmo às virtudes.

CAPÍTULO IX - DO PRINCÍPIO DO GOVERNO DESPÓTICO

Assim como a virtude é necessária numa república e a honra numa monarquia, é necessário o *temor* num governo despótico: quanto à virtude, ela não é necessária ali, e a honra seria perigosa.

O imenso poder do príncipe passa em sua totalidade àqueles a quem ele o confia. Pessoas suficientemente seguras de si teriam condições de fazer revoluções. É preciso, pois, que o temor deite por terra todas as coragens e aniquile até mesmo o menor sentimento de ambição.

Um governo moderado pode, sempre que o deseje, e sem perigo, diminuir a tensão de suas molas. Ele se mantém por suas leis e pela própria força. Mas quando, no governo despótico, o príncipe cessa por um momento de erguer o braço; quando não pode aniquilar de imediato os que detêm os primeiros postos, tudo está perdido: pois, não havendo mais a mola do governo, que é o temor, o povo já não terá protetor.

Aparentemente, nesse sentido é que certos cádis sustentavam que o grande senhor não era de modo algum obrigado a manter sua palavra ou seu juramento, já que com isso limitava a própria autoridade.

É preciso que o povo seja julgado pelas leis e os grandes, pela fantasia do príncipe; que a cabeça do último dos súditos esteja segura, e a dos paxás sempre em perigo. Não é possível falar desses governos monstruosos sem estremecer. O sufi da Pérsia, destronado, em nossa época, por Mirivéis, assistiu ao governo sucumbir antes da vitória por não ter derramado sangue suficiente.

A história nos conta que as horríveis crueldades de Domiciano aterrorizaram os governadores a tal ponto que, sob seu reinado, o povo se restaurou em certa medida.[10] Do mesmo modo que uma avalancha, que destrói inteiramente uma das margens, deixa, na outra,

campos em que a vista alcança ao longe alguns prados.

CAPÍTULO X - DIFERENÇA DA OBEDIÊNCIA NOS GOVERNOS MODERADOS E NOS GOVERNOS DESPÓTICOS

Nos Estados despóticos, a natureza do governo exige extrema obediência; e a vontade do príncipe, uma vez conhecida, deve ter seu efeito tão infalivelmente quanto uma bola lançada contra outra.

Não há moderação, modificações, acomodações, relações recíprocas, equivalentes, entendimentos, exortações; nada de igual ou de melhor a propor; o homem é uma criatura que obedece a uma criatura que quer.

Não se pode representar temores quanto a um acontecimento futuro, mais do que desculpar o malogro quanto ao capricho do acaso. O quinhão que cabe aos homens, como aos animais, é o instinto, a obediência e o castigo.

De nada adianta opor os sentimentos naturais, o respeito pelo pai, o carinho pelos filhos e esposa, as leis da honra, o estado de saúde; recebeu-se a ordem e é o quanto basta.

Na Pérsia, quando o rei condena alguém, não mais se pode falar-lhe sobre essa pessoa, nem pedir-lhe clemência. Se ele estava bêbado ou fora de si, do mesmo modo se deveria executar a sentença; não fosse assim, ele se contradiria, e a lei não pode contradizer-se.

Foi essa a maneira de pensar no governo despótico em todos os tempos: não se podendo revogar a ordem dada por Assuero de exterminar os judeus, decidiu-se dar-lhes permissão para que se defendessem.

Há, todavia, uma coisa que, por vezes, pode ser oposta à vontade do príncipe: a religião. Abandona-se ou até mesmo mata-se o próprio pai, se assim ordena o príncipe: mas não se bebe vinho, se ele assim o desejar e ordenar. As leis da religião são de preceito superior, porque são impostas à cabeça do príncipe como à cabeça dos súditos. Quanto ao direito natural, porém, não se dá o mesmo; admite-se que o príncipe não é mais um homem.

Nos Estados monárquicos e moderados o poder está limitado por aquilo que é sua mola propulsora; isto é, a honra, que reina, como um monarca, sobre o príncipe e sobre o povo. Não se alegarão as leis da religião; um cortesão se acharia ridículo: sempre se alegarão as leis da honra. Daí resultam modificações necessárias na obediência; naturalmente, a honra está sujeita a extravagâncias e a obediência atenderá a todas elas.

Embora a maneira de obedecer seja diferente nesses dois governos, o poder é, porém, o mesmo. Para qualquer lado que o monarca se incline, leva consigo e precipita a balança, e é obedecido. A diferença é que, na monarquia, o príncipe é instruído e seus ministros são infinitamente mais hábeis e mais afeitos aos negócios públicos do que no Estado despótico.

CAPÍTULO XI - REFLEXÕES SOBRE TUDO ISSO

São esses os princípios dos três governos: o que não significa que, numa república

determinada, se seja virtuoso, mas sim que se deveria sê-lo. Isso também não prova que, numa monarquia determinada, se possua honra; e que, num Estado despótico particular, se tenha temor; mas sim que, honra ou temor, deveria haver: sem o que o governo será imperfeito.

Livro quinto - De como as leis que o legislador produz devem ser relativas ao princípio de governo

CAPITULO I - IDÉIA DESTE LIVRO

Acabamos de ver que as leis da educação devem ser relativas ao princípio de cada governo. O mesmo se dá com as que o legislador produz para toda a sociedade. Essa relação das leis com esse princípio estica todas as molas do governo; e, dela, esse princípio recebe, por sua vez, uma nova força. Assim como, nos movimentos físicos, a ação é sempre seguida de uma reação.

Vamos examinar essa relação em cada governo; começaremos pelo Estado republicano, que tem por princípio a virtude.

CAPÍTULO II - O QUE É A VIRTUDE NO ESTADO POLÍTICO

A virtude, numa república, é uma coisa muito simples: é o amor pela república; é um sentimento e não uma série de conhecimentos; tanto o último dos homens do Estado quanto o primeiro deles podem ter esse sentimento. Uma vez que o povo tenha boas máximas, a elas se prende por mais tempo do que aqueles que chamamos pessoas honestas. É raro que a corrupção comece por ele. Freqüentemente ele extraiu, da mediocridade de suas luzes, um apego mais forte pelo que é estabelecido.

O amor à pátria leva à bondade dos costumes, e a bondade dos costumes, ao amor à pátria. Quanto menos podemos satisfazer nossas paixões particulares, mais nos entregamos às gerais. Por que os monges amam tanto a própria ordem? Justamente pelo aspecto que faz com que ela lhes seja insuportável. Suas regras privam-nos de todas as coisas sobre que se apoiam as paixões comuns: resta, pois, essa paixão pela própria regra que os aflige. Quanto mais austera seja ela, isto é, quanto mais cerceie suas inclinações, mais força dá àquelas que lhes permite.

CAPÍTULO III - O QUE É O AMOR À REPÚBLICA NA DEMOCRACIA

O amor à república, numa democracia, é o amor à democracia; o amor à democracia é o amor à igualdade.

O amor à democracia é, ainda, o amor à frugalidade. Como, nela, cada um deve ter a mesma felicidade e os mesmos benefícios, desfrutar dos mesmos prazeres e construir as mesmas esperanças, isso só se pode atingir pela frugalidade geral.

O amor à igualdade, numa democracia, limita a ambição apenas ao desejo, apenas à felicidade de prestar à pátria maiores serviços que os demais cidadãos. Estes não lhe podem prestar iguais serviços; mas todos devem prestar-lhe algum. Ao nascer, contrai-se para com ela enorme dívida da qual jamais é possível livrar-se.

Desse modo, as distinções surgem ali a partir do princípio da igualdade, mesmo quando esta parece suprimida por serviços excelentes ou por talentos superiores.

O amor à frugalidade limita o desejo de possuir ao atendimento exigido pelas necessidades da família e, até mesmo, pelo supérfluo para a pátria. As riquezas dão um poder de que um cidadão não pode utilizar-se para si mesmo; pois ele não seria igual. Elas propiciam delícias de que também não pode desfrutar porque também seriam contrárias à igualdade.

Assim, as boas democracias, ao estabelecer a frugalidade doméstica, abriram caminho às despesas públicas, como se fez em Atenas e em Roma. Naquela época, a magnificência e a abundância nasciam do fundo da própria frugalidade: e, do mesmo modo que a religião exige que se tenham as mãos puras para fazer oferendas aos deuses, as leis exigiam costumes frugais para que se pudesse ofertar à própria pátria.

O bom-senso e a felicidade dos particulares consiste em grande medida na mediocridade de seus talentos e de suas fortunas. Uma república, em que as leis tenham formado muitas pessoas medíocres, se composta por pessoas sábias, governar-se-á sabiamente; composta de pessoas felizes, ela será muito feliz.

CAPÍTULO V - COMO AS LEIS ESTABELECEM A IGUALDADE NA DEMOCRACIA

Alguns legisladores antigos, como Licurgo e Rômulo, dividiram igualmente as terras. Isto só se poderia dar por ocasião da fundação de uma república nova; ou então quando a antiga lei estivesse tão deteriorada, e os espíritos em tal disposição, que os pobres se julgassem obrigados a buscar e os ricos obrigados a submeter-se a uma solução como essa.

Se, quando o legislador faz semelhante partilha, não cria leis para mantê-la, não faz senão uma constituição passageira; a desigualdade penetrará pelo lado que as leis não tiveram impedido, e a república estará perdida.

Portanto, é preciso, quanto a isso, que se regulamentem os dotes das mulheres, as doações, as heranças, os testamentos, todas as maneiras de contratar, enfim. Pois, se fosse permitido dar sua propriedade a quem se quisesse e do modo que se quisesse, cada vontade particular perturbaria a disposição da lei fundamental.

Sólon que, em Atenas, permitia que se deixasse a propriedade a quem se quisesse, por testamento, desde que não se tivessem filhos, contrariava as antigas leis que determinavam que as propriedades permanecessem na família do testador. E contrariava as próprias leis; pois, ao suprimir as dívidas, havia buscado a igualdade.

Era uma boa lei para a democracia aquela que proibia ter duas heranças. Tinha sua origem na partilha igual das terras e dos lotes doados a cada cidadão. A lei não tinha querido que um só homem tivesse diversos lotes.

A lei que determinava que o parente mais próximo se casasse com a herdeira tinha origem semelhante. Ela existiu entre os judeus após uma partilha análoga. Platão, que baseia suas leis nessa partilha, também a estabelece; e essa era uma lei ateniense.

Havia, em Atenas, uma lei cujo espírito desconheço que alguém tenha entendido. Era permitido casar-se com a irmã consanguínea, e não com a irmã uterina. Esse uso tinha sua origem nas repúblicas, cujo espírito era de não atribuir ao mesmo indivíduo duas porções de terra e, consequentemente, duas heranças. Quando um homem esposava a irmã por parte de pai só podia ter uma herança, a de seu pai: mas, quando esposava sua irmã uterina,poderia suceder que o pai dessa irmã, não tendo filhos homens, a ela deixasse sua herança; e que, consequentemente, seu irmão, que com ela se casara, teria duas heranças.

Que não me objetem com o que diz Filon, que, embora em Atenas se pudesse casar com a irmã consanguínea e não com a irmã uterina, na Lacedemônia podia-se casar com a irmã uterina, e não com a irmã consanguínea. Pois encontro em Estrabão que, quando na Lacedemônia uma irmã esposava seu irmão, ela tinha como dote a metade da porção do irmão. Está claro que esta segunda lei se fizera para evitar as más consequências da primeira. Para impedir que a propriedade da família da irmã passasse para a do irmão, dava-se como dote à irmã a metade da propriedade do irmão.

Sêneca, falando de Silano que desposara a irmã, diz que, em Atenas, a permissão era restrita, e que era generalizada na Alexandria. No governo de um só, não havia problema em manter a partilha dos bens.

Para manter essa partilha das terras na democracia, boa lei era aquela que previa que um pai que tivesse diversos filhos escolhesse um deles para herdar sua porção, e entregasse os demais para adoção por alguém que não tivesse filhos, a fim de que o número dos cidadãos pudesse manter-se sempre igual ao das porções.

Faleas de Calcedônia havia imaginado um modo de tornar iguais as fortunas em uma república em que não o fossem. Pretendia que os ricos atribuíssem dotes aos pobres e não recebessem dotes; e que os pobres recebessem dinheiro por suas filhas, e não o dessem. Porém, não tenho conhecimento de que alguma república se tenha ajustado a semelhante regulamento. Ele põe os cidadãos sob condições cujas diferenças são tão chocantes, que eles odiariam essa igualdade, mesmo que se procurasse introduzi-la. Algumas vezes é bom que as leis não pareçam levar tão diretamente ao objetivo que se propõem.

Ainda que, na democracia, a igualdade real seja a alma do Estado, ela é, no entanto, muito difícil de ser estabelecida, a ponto de que uma extrema exatidão a esse respeito nem sempre seria conveniente. Basta que se estabeleça um censo [11] que reduza ou fixe as diferenças num determinado ponto; depois disso, cabe a leis particulares igualar, por assim dizer, as desigualdades, por meio de tributos impostos aos ricos e a isenção atribuída aos pobres. Apenas riquezas medíocres podem oferecer ou suportar essas espécies de compensação: pois, para as fortunas imoderadas, tudo o que não se lhes atribua de poder e de honra, elas encaram como ofensa.

Toda desigualdade na democracia deve provir da natureza da democracia e do próprio princípio da igualdade. Por exemplo, pode-se temer que pessoas que tivessem necessidade de trabalho contínuo para viver se empobrecessem demais por uma magistratura, ou que

negligenciassem suas funções; que artesãos se vangloriassem; que libertos em grande número se tornassem mais poderosos do que os antigos cidadãos. Nesses casos, a igualdade entre os cidadãos[12] pode ser extinta na democracia para o bem da democracia. Porém, o que se extingue não passa de uma igualdade aparente: pois um homem arruinado por uma magistratura estaria em condição pior que os demais cidadãos; e esse mesmo homem, que seria obrigado a negligenciar as próprias funções, colocaria os outros cidadãos em condição pior que a sua; e assim por diante.

CAPITULO VI - COMO AS LEIS DEVEM MANTER A FRUGALIDADE NA DEMOCRACIA

Não basta, numa boa democracia, que as porções de terra sejam iguais; é preciso que sejam pequenas, como entre os romanos. "Não agrada a Deus — dizia Curius a seus soldados — que um homem considere pouca a terra que é suficiente para alimentar um homem."

Do mesmo modo que a igualdade das fortunas mantém a frugalidade, a frugalidade mantém a igualdade das fortunas. Essas coisas, embora diferentes, são tais que não podem subsistir uma sem a outra; cada uma delas é causa e efeito; se uma delas se retira da democracia, a outra sempre a acompanha.

É bem verdade que, quando a democracia se fundamenta no comércio, pode muito bem suceder que particulares possuam grandes fortunas e que os costumes não se corrompam. Isso porque o espírito do comércio traz consigo o de frugalidade, de economia, de moderação, de trabalho, de sabedoria, de tranqüilidade, de ordem e de regra. Assim, enquanto subsista esse espírito, as riquezas que produz não têm nenhum efeito mau. O mal chega quando o excesso de riqueza destrói esse espírito de comércio; vê-se, subitamente, nascerem as desordens da desigualdade, que ainda não se haviam feito sentir.

Para manter o espírito de comércio, é preciso que os principais cidadãos o façam; que esse espírito reine por si só e não seja obstado por outro; que todas as leis o favoreçam; que essas mesmas leis, por seus dispositivos, dividindo as fortunas à medida que o comércio as avolume, ponham cada cidadão pobre em boa situação, para poder trabalhar como os outros; e cada cidadão rico em situação tão medíocre, que tenha necessidade de seu trabalho para conservar ou para adquirir.

Lei muito boa, numa república comerciante, é aquela que atribui a todos os filhos igual parte da herança dos pais. Consegue-se com isso, seja qual for a fortuna que o pai tenha feito, que seus filhos, sempre menos ricos do que ele, sejam levados a evitar o luxo e a trabalhar como ele. Falo apenas de repúblicas comerciantes; pois, para as que não o são, o legislador deve fazer regulamentos bem diferentes.

Havia, na Grécia, duas espécies de república: umas eram militares, como a Lacedemônia; outras eram comerciantes, como Atenas. Naquelas, pretendia-se que os cidadãos fossem ociosos; nestas, procurava-se transmitir o amor ao trabalho. Sólon tornou a ociosidade crime e exigiu que cada cidadão prestasse contas da maneira como ganhava a vida. Com efeito, numa boa democracia, em que não se deve gastar senão o necessário, todo o mundo deve tê-lo; pois, se

não, de quem o receberia?

CAPÍTULO VIII - COMO AS LEIS DEVEM RELACIONAR-SE COM O PRINCÍPIO DO GOVERNO NA ARISTOCRACIA

Se, na aristocracia, o povo é virtuoso, ali se desfrutará de algo próximo da felicidade do governo popular, e o Estado se tornará poderoso. Porém, como é raro que onde as fortunas dos homens são tão desiguais haja bastante virtude, é preciso que as leis tendam a fornecer, na medida em que podem, um espírito de moderação, e busquem restabelecer aquela igualdade que, necessariamente, a constituição do Estado elimina.

O espírito de moderação é o que se chama virtude na aristocracia; nesta, ocupa o lugar do espírito de igualdade no Estado popular.

Se o fausto e o esplendor que circundam os reis constituem parte de seu poderio, a modéstia e a simplicidade de maneiras fazem a força dos nobres aristocráticos. Quando eles não manifestam diferença alguma, quando se confundem com o povo, vestem-se como ele, e o fazem participar de todos os seus prazeres, o povo esquece sua fraqueza.

Cada governo tem sua natureza e seu princípio. Não é, pois, preciso que a aristocracia assuma a natureza e o princípio da monarquia; isso aconteceria se os nobres tivessem algumas prerrogativas pessoais e particulares, distintas das de seu corpo. Os privilégios devem existir para o senado e o simples respeito, para os senadores.

São duas as principais fontes de desordens nos Estados aristocráticos: a desigualdade extrema entre os que governam e os que são governados; e idêntica desigualdade entre os diferentes membros do corpo que governa. Dessas duas desigualdades resultam os ódios e os ciúmes que as leis devem evitar ou fazer cessar.

A primeira desigualdade encontra-se principalmente quando os privilégios dos principais não são honrosos senão por serem vergonhosos para o povo. Assim foi, em Roma, a lei que proibia aos patrícios unir-se aos plebeus em casamento; isso não tinha outro efeito senão o de tornar os patrícios, por um lado, mais soberbos e, por outro, mais odiosos. É de se ver as vantagens que disso tiraram os tribunos em suas arengas.

Essa desigualdade se encontrará também se a condição dos cidadãos é diferente em relação aos subsídios; isso se dá de quatro maneiras: quando os nobres se atribuem o privilégio de não pagá-los; quando cometem fraudes para se isentarem deles; [13] quando chamam-nos a si, sob o pretexto de remuneração ou de vencimentos pelos empregos que exercem; finalmente, quando tornam o povo tributário e dividem entre si os impostos que dele cobram. Este último caso é raro; num caso como esse, uma aristocracia é o mais duro de todos os governos.

Enquanto Roma se inclinou para a aristocracia, evitou muito bem esses inconvenientes. Os magistrados nunca recebiam vencimentos por suas magistraturas. Os principais da República foram taxados como os demais; foram-no mesmo mais do que os outros; e, por vezes, apenas eles foram taxados. Finalmente, longe de dividir entre si as rendas do Estado, tudo quanto pudessem tirar do tesouro público, tudo quanto a sorte lhes destinava em riquezas, distribuíram ao

povo para obter o perdão por seus privilégios.

Constitui máxima fundamental que, tanto quanto possuem efeitos perniciosos na democracia, as distribuições feitas ao povo têm bons efeitos no governo aristocrático. Aquelas fazem perder o espírito de cidadão, estas a ele conduzem.

Se não se distribuem as rendas ao povo, é preciso fazê-lo ver que elas são bem administradas: mostrá-las a ele é, de certo modo, fazer com que desfrutem delas. Aquela corrente de ouro que se estendia em Veneza, as riquezas que se traziam para Roma nas vitórias, os tesouros que se guardavam no templo de Saturno eram verdadeiramente as riquezas do povo.

Sobretudo, é essencial, na aristocracia, que os nobres não arrecadem impostos. Em Roma, a primeira ordem do Estado não se imiscuía nisso; deles era encarregada a segunda e, mesmo isso, teve a seguir grandes inconvenientes. Numa aristocracia em que os nobres arrecadassem os tributos, todos os particulares estariam à mercê dos homens de negócio; não haveria tribunal superior que os corrigisse. Os designados entre eles para acabar com os abusos, antes prefeririam desfrutar deles. Os nobres seriam como os príncipes dos Estados despóticos, que confiscam os bens de quem lhes aprouver.

Logo os lucros que com isso se auferissem seriam encarados como patrimônio, que a avareza ampliaria à sua fantasia. Far-se-ia cair os arrendamentos, reduzir-se-iam a nada as rendas públicas. É por isso que alguns Estados, sem terem tido qualquer revés que se pudesse observar, caem em tal debilidade que espanta seus vizinhos e assusta os próprios cidadãos.

É preciso que as leis também lhes proíbam o comércio: comerciantes com tal reputação fariam toda sorte de monopólio. O comércio é profissão de pessoas iguais; entre os Estados despóticos, os mais miseráveis são aqueles em que o príncipe é comerciante.

As leis de Veneza proíbem o comércio aos nobres, o qual lhes poderia propiciar, mesmo inocentemente, riquezas exorbitantes.

As leis devem empregar os meios mais eficazes para que os nobres façam justiça ao povo. Se não estabeleceram a existência de um tribuno, é preciso que elas mesmas sejam um tribuno.

Toda espécie de amparo contra a execução das leis causa a ruína da aristocracia; e a tirania estará muito próxima.

Elas devem esmagar, em qualquer época, o orgulho da dominação. É preciso que haja, por algum tempo ou para sempre, um magistrado que atemorize os nobres, como os éforos na Lacedemônia e os inquisidores do Estado, em Veneza, magistraturas que não estão submetidas a qualquer formalidade. Esse governo tem necessidade de recursos bem violentos. Uma boca de pedra [14] abre-se, em Veneza, a todo delator; diríeis que é a da tirania.

Essas magistraturas tirânicas na aristocracia têm relação com a censura da democracia que, pela própria natureza, não é menos independente. Com efeito, os censores não devem ser inquiridos quanto às coisas que fizeram durante sua censura; é preciso infundir-lhes confiança e jamais desencorajamento. Os romanos eram admiráveis; podia-se exigir de todos os magistrados [15] que dessem a razão de sua conduta, com exceção dos censores.

Duas coisas são perniciosas na aristocracia: a extrema pobreza dos nobres, e suas riquezas exorbitantes. Para evitar sua pobreza, é preciso sobretudo obrigá-los a pagar logo suas dívidas. Para moderar suas riquezas, são necessárias medidas sábias e insensíveis; não confiscos, leis

agrárias ou remissão de dívidas, que causam males infinitos.

As leis devem eliminar o direito de primogenitura entre os nobres, a fim de que, mediante a contínua partilha das heranças, as fortunas sempre se mantenham iguais.

Não é preciso substituições, *retraits lignagers*[*], morgadios, adoções. Todos os meios inventados para perpetuar a grandeza das famílias nos Estados monárquicos não poderiam ser usados na aristocracia.[16]

Quando as leis tiverem igualado as famílias, resta-lhes manter a união entre elas. As disputas entre nobres devem ser prontamente decididas; sem isso, as contestações entre pessoas tornam-se contestações entre famílias. Árbitros podem sustar os processos, ou impedir que surjam.

Finalmente, as leis não devem favorecer as distinções que a vaidade coloca entre as famílias, a pretexto de serem mais nobres ou mais antigas; isso deve ser qualificado como mesquinharias de particulares.

E bastante que se observe a Lacedemônia; poderá ver-se como os éforos souberam castigar as fraquezas dos reis, dos grandes e do povo.

CAPÍTULO IX - COMO AS LEIS SÃO RELATIVAS A SEU PRINCÍPIO NA MONARQUIA

Sendo a honra o princípio deste governo, as leis devem relacionar-se com ela.

É preciso que estas laborem para sustentar essa nobreza, da qual a honra é, por assim dizer, a filha e a mãe.

É preciso que elas a tornem hereditária, não para ser a baliza entre o poder do príncipe e a fraqueza do povo, mas o elo entre ambos.

As substituições, que conservam as propriedades dentro das famílias, serão muito úteis neste governo, ainda que não convenham aos outros.

O *retrait lignager* devolverá às famílias nobres as terras que a prodigalidade de um parente tiver alienado.

As terras nobres terão privilégios, como as pessoas. Não se pode separar a dignidade do monarca da do reino; também não se pode separar a dignidade do nobre da de seu feudo.

Todas essas prerrogativas serão particulares da nobreza e não passarão para o povo, se não se quiser contrariar o princípio do governo, se não se quiser diminuir a força da nobreza e a do povo.

As substituições causam embaraços ao comércio; o *retrait lignager* torna necessária uma infinidade de processos; e todos os fundos do reino vendidos ficam, de algum modo, sem dono pelo menos um ano. Prerrogativas ligadas a feudos proporcionam um poder muito incômodo aos que as suportam. Esses são inconvenientes particulares da nobreza que desaparecem diante da utilidade geral que ela proporciona. Quando, porém, são transmitidos ao povo, chocam-se inutilmente todos os princípios.

Nas monarquias, pode-se permitir que se legue a maior parte de suas propriedades a um dos filhos; só nelas, porém, essa permissão é boa.

É preciso que as leis favoreçam todo o comércio que a constituição desse governo pode oferecer; a fim de que os súditos possam, sem sucumbir, satisfazer às necessidades sempre renascidas do príncipe e de sua corte.

É preciso que elas ponham certa ordem na maneira de arrecadar os tributos, para que ela não seja mais pesada ainda do que os próprios impostos.

O peso dos impostos gera inicialmente o trabalho; o trabalho, a prostração; a prostração, o espírito de preguiça.

CAPÍTULO X - DA PRESTEZA DA EXECUÇÃO NA MONARQUIA

O governo monárquico tem uma grande vantagem sobre o republicano: como os negócios públicos são geridos por uma só pessoa, há mais presteza na execução. Porém, como essa presteza poderia degenerar em rapidez, as leis lhe imporão certa lentidão. Elas não devem somente favorecer a natureza de cada constituição, mas ainda remediar os abusos que poderiam resultar dessa mesma natureza.

O cardeal Richelieu pretende que, nas monarquias, se evitem os embaraços das companhias, que geram dificuldades a respeito de tudo. Se esse homem não tivesse tido o despotismo no coração, tê-lo-ia tido na cabeça.

Os corpos que detêm a guarda das leis sempre obedecem melhor quando vão a passo lento e trazem, para os negócios do príncipe, esta reflexão de que nada se pode esperar da carência de entendimento da corte a respeito das leis do Estado, nem da precipitação de seus Conselhos.

Que teria sido da mais bela monarquia do mundo, se os magistrados, com sua lentidão, com suas queixas e com suas petições, não houvessem retido o curso das virtudes de seus reis, quando esses monarcas, consultando apenas sua grande alma, tivessem querido recompensar desmedidamente serviços prestados com uma coragem e uma fidelidade igualmente desmesuradas?

CAPÍTULO XI - DA EXCELÊNCIA DO GOVERNO MONÁRQUICO

O governo monárquico tem uma grande vantagem sobre o governo despótico. Como é de sua natureza que haja, sob as ordens do príncipe, diversas ordens ligadas à constituição, o Estado é mais estável, a constituição mais inquebrantável, a pessoa dos que governam mais segura.

Cícero acredita que o estabelecimento dos tribunos, em Roma, foi a salvação da república. "Com efeito — diz ele — a força do povo que não possui um chefe é mais terrível. Um chefe sente que os negócios estão a seu cargo, ele pensa nisso; mas o povo, em sua impetuosidade, não conhece o perigo a que se lança." Pode-se aplicar essa reflexão a um Estado despótico, que é um povo sem tribunos; e a uma monarquia, em que o povo, de certo modo, possui tribunos.

Com efeito, por toda parte se vê que, nos movimentos do governo despótico, o povo, dirigido por si mesmo, sempre leva as coisas tão longe quanto possam ir; todas as desordens que promove

são extremadas; enquanto, nas monarquias, raramente as coisas são levadas ao extremo. Os chefes temem por si próprios; têm medo de ser abandonados; os poderes intermediários dependentes não querem que o povo erga muito a cabeça. E raro que as ordens do Estado se corrompam inteiramente. O príncipe está preso a suas ordens: e os sediciosos, que não têm vontade nem esperança de subverter o Estado, não podem nem querem derrubar o príncipe.

Nessas circunstâncias, as pessoas que possuem sabedoria e autoridade põem-se como mediadores; fazem-se acordos, ajusta-se, corrige-se; as leis readquirem seu vigor e se fazem ouvir.

Assim todas as nossas histórias estão repletas de guerras civis sem revoluções; as dos Estados despóticos estão repletas de revoluções sem guerras civis.

Os que escreveram as histórias das guerras civis de alguns Estados, e aqueles mesmos que as fomentaram, provam muito bem o quanto a autoridade que os príncipes deixam a certas ordens a seu serviço deve ser pouco suspeita para eles; uma vez que, dentro da própria desordem, eles não visavam senão às leis e a seu dever, e retardavam o entusiasmo e a impetuosidade dos facciosos mais do que a podiam servir.

O cardeal Richelieu, pensando talvez que houvesse aviltado demais as ordens do Estado, recorreu, para mantê-lo, às virtudes do príncipe e de seus ministros; e deles exige tantas coisas que, na verdade, somente um anjo poderia ter tanta atenção, tantas luzes, tanta firmeza, tantos conhecimentos; e podemos, quando muito, nos gabar de que, daqui até a dissolução das monarquias, possa haver um príncipe e ministros como esses.

Do mesmo modo que os povos que vivem sob um bom governo são mais felizes do que aqueles que, sem regra e sem chefes, erram pelas florestas, assim também os monarcas que vivem sob as leis fundamentais de seu Estado são mais felizes do que os príncipes despóticos, que nada possuem que possa regulamentar o coração de seus povos ou o seu próprio.

CAPÍTULO XIV - COMO AS LEIS SÃO RELATIVAS AO PRINCÍPIO DO GOVERNO DESPÓTICO

O governo despótico tem o temor como princípio: mas a povos temerosos, ignorantes e abatidos não há necessidade de muitas leis.

Aí, tudo deve caber a duas ou três idéias; não há necessidade de idéias novas. Quando ensinais um animal, vós cuidais de evitar que ele mude de dono, de lição ou de comportamento; impressionais seu cérebro com dois ou três movimentos e não mais do que isso.

Quando o príncipe está fechado, não pode sair da situação de voluptuosidade sem afligir a todos os que ali o mantêm. Estes não podem admitir que sua pessoa e seu poder passem para outras mãos. Raramente ele faz a guerra pessoalmente e nem mesmo ousa fazê-la por intermédio de seus lugares-tenentes.

Um príncipe assim, acostumado a não encontrar, em seu palácio, resistência alguma, indigna-se com aquela que lhe é feita de armas na mão; comumente, conduz-se, pois, pela cólera ou pela vingança. Além disso, não pode ter idéia da verdadeira glória. As guerras se farão,

portanto, com todo seu furor natural, e o direito das pessoas será aí menos amplo do que alhures.

Um príncipe desse tipo possui tantos defeitos que deveria temer expor ao público sua estupidez natural. Ele é escondido e ignora-se o estado em que se encontra. Felizmente, tais são os homens nesse país, que não têm necessidade senão de um nome que os governe.

Carlos XII, estando em Bender e encontrando alguma resistência no senado da Suécia, escreveu que lhes enviaria uma de suas botas para comandar. Essa bota teria comandado como um rei despótico.

Se o príncipe está prisioneiro, considera-se que está morto e outro sobe ao trono. Os tratados feitos pelo prisioneiro são nulos; seu sucessor não os ratificará. De fato, como ele é a lei, o Estado e o príncipe, tão logo não seja mais príncipe, nada mais é; e, se ele não fosse considerado morto, o Estado seria destruído.

Uma das coisas que mais pesaram para que os turcos fizessem a paz em separado com Pedro I foi que os moscovitas disseram ao vizir que, na Suécia, havia subido um outro rei ao trono.

A conservação do Estado nada mais é do que a conservação do príncipe ou, antes, do palácio em que está encerrado. Tudo que não ameace diretamente esse palácio ou a capital em nada impressiona espíritos ignorantes, orgulhosos e prevenidos; e, quanto ao encadeamento dos acontecimentos, eles não podem segui-lo, prevê-lo, sequer pensar nele. A política, suas forças e suas leis devem ser limitadas; e o governo político é tão simples quanto o governo civil.

Tudo se reduz a conciliar o governo político e civil com o governo doméstico, os funcionários do Estado com os do serralho.

Um Estado como esse estará na melhor situação quando puder considerar-se o único no mundo; quando estiver cercado de desertos e isolado dos povos a que chamará bárbaros. Não podendo contar com a milícia, será conveniente que destrua parte de si mesmo.

Como o princípio do governo despótico é o temor, seu objetivo é a tranqüilidade; não é, porém, uma paz, mas sim o silêncio das cidades que o inimigo está prestes a ocupar.

Como a força não está no Estado, mas no exército que o fundou, seria preciso, para defender o Estado, conservar esse exército; mas ele é amedrontador para o príncipe. Como, então, conciliar a segurança do Estado com a segurança da pessoa?

Peço-vos que observem o esforço com que o governo moscovita busca sair do despotismo que lhe pesa mais do que ao próprio povo. Licenciaram-se os grandes corpos de tropas; diminuíram-se as penas dos crimes; instituíram-se tribunais; começou-se a conhecer as leis; instruíram-se os povos. Porém, há causas particulares que talvez o levem à infelicidade de que pretendia escapar.

Nesses Estados, a religião tem mais influência do que em qualquer outro; ela é um temor acrescido ao temor. Nos impérios maometanos, é da religião que os povos extraem em parte o espantoso respeito que têm por seu príncipe.

É a religião que corrige um pouco a constituição turca. Os súditos, que não são apegados à glória e à grandeza do Estado por honra, o são pela força e pelo princípio da religião.

De todos os governos despóticos, não há um que mais se arruine do que aquele em que o príncipe se declara proprietário de todas as terras e herdeiro de todos os súditos. Disso sempre

resulta o abandono do cultivo das terras; e, se, além disso, o príncipe é comerciante, toda espécie de indústria se arruina.

Nesses Estados, nada se repara, nada se melhora. Não se constroem casas senão para viver, não se fazem valas, não se plantam árvores; tira-se tudo da terra e nada se lhe dá; tudo fica sem cultivo, tudo fica deserto.

Julgais que leis que aniquilam a propriedade das terras e a herança de propriedades diminuirão a avareza e a cupidez dos grandes? Não: incitarão essa cupidez e essa avareza. As pessoas serão levadas a fazer mil vexames, por não crerem que terão de seu mais do que o ouro ou o dinheiro que puderem roubar ou esconder.

Para que nem tudo se perca, é útil que a avidez do príncipe seja moderada por algum costume. Assim, na Turquia, o príncipe comumente se satisfaz com tomar três por cento sobre as heranças das pessoas do povo. Porém, como o grão-senhor dá a maior parte das terras à sua milícia, e delas dispõe a seu bel-prazer, como se apossa de todas as heranças dos funcionários do império; como, quando um homem morre sem filhos homens, o grão-senhor toma a propriedade, e as filhas só têm o usufruto dela, sucede que a maior parte das propriedades do Estado são possuídas de maneira precária.

Pela lei de Bantam, o rei toma a herança, e até a mulher, os filhos e a casa. Para escapar à mais cruel disposição dessa lei, é-se obrigado a fazer casar os filhos aos oito, nove, ou dez anos, e às vezes ainda mais novos, a fim de que não venham a ter uma parte insuficiente da herança do pai.

Nos Estados em que não há leis fundamentais, a sucessão do império não poderia ser fixa. A coroa é eletiva pelo príncipe, dentro ou fora de sua família. Em vão se estabeleceria que o primogênito sucederia; sempre o príncipe poderia escolher outro. O sucessor é designado pelo próprio príncipe, por seus ministros, ou por uma guerra civil. Assim, esse Estado tem uma razão a mais de dissolução do que uma monarquia.

Como cada príncipe da família real tem igual possibilidade de ser eleito, sucede que o que chega ao trono antes manda estrangular os irmãos, como na Turquia; ou os faz cegar, como na Pérsia; ouos enlouquece, como na Mongólia; ou, se não se tomam essas precauções, como no Marrocos, cada vacância do trono é seguida de horrível guerra civil.

Pelas constituições de Moscóvia, o tzar pode escolher quem queira como seu sucessor, quer na família, quer fora dela. Essa regra de sucessão ocasiona mil revoluções e torna o trono tão inseguro quanto é arbitrária a sucessão. Como a ordem de sucessão é uma das coisas que ao povo mais interessa saber, a melhor é aquela que mais impressiona, tal como o nascimento e uma determinada ordem de nascimento. Uma disposição como essa faz cessar as intrigas e sufoca a ambição; não mais se domina o espírito de um príncipe fraco, nem se faz mais que os moribundos falem.

Quando a sucessão é estabelecida por uma lei fundamental, somente um príncipe é o sucessor, e seus irmãos não têm qualquer direito real ou aparente de disputar-lhe a coroa. Não se pode presumir, nem fazer valer uma vontade particular do pai. Portanto, já não é questão de aprisionar ou de fazer matar o irmão do rei, mais do que qualquer outro súdito.

Mas nos Estados despóticos, onde os irmãos do príncipe são, ao mesmo tempo, seus escravos e seus rivais, a prudência aconselha prevenir-se com essas pessoas, sobretudo nos países

maometanos, onde a religião encara a vitória ou o êxito como julgamento divino; de tal maneira que, ali, ninguém é soberano de direito, mas apenas de fato.

A ambição é muito mais estimulada em Estados em que príncipes de sangue percebem que, se não sobem ao trono, serão aprisionados ou executados, do que entre nós, onde os príncipes de sangue desfrutam de uma condição que, se não é tão satisfatória para a ambição, talvez o seja mais para os desejos moderados.

Os príncipes dos Estados despóticos sempre abusaram do casamento. Comumente tomam diversas mulheres, sobretudo na parte do mundo em que o despotismo, por assim dizer, é naturalizado, ou seja, a Ásia. Têm tantos filhos desses casamentos que sequer podem ter afeição por eles, nem estes por seus irmãos.

A família reinante assemelha-se ao Estado: é fraca demais e seu chefe é forte; parece extensa e reduz-se a nada. Artaxerxes fez matar todos os filhos por haverem conspirado contra ele. Não é verossímil que cinqüenta filhos conspirem contra o pai; e menos ainda que o façam por não haver ele querido ceder sua concubina ao filho mais velho. É mais simples crer que haja aí alguma intriga desses serralhos do Oriente; desses lugares em que a intriga, a maldade e a astúcia reinam no silêncio e se escondem na noite espessa; onde um príncipe velho, mais imbecil a cada dia que passa, é o primeiro prisioneiro do palácio.

Depois de tudo que dissemos, poderia parecer que a natureza humana se levantaria incessantemente contra o governo despótico.
Porém, apesar do amor dos homens pela liberdade, apesar de seu ódio contra a violência, a maior parte dos povos está submetida a eles. É fácil compreendê-lo. Para constituir um governo moderado, é preciso combinar poderes, regulamentá-los, temperá-los, fazê-los atuar; por assim dizer, lastrear um deles, para pô-lo em condições de resistir a outro; é uma obra-prima de legislação, que raramente se faz por acaso, e que raramente se permite que a prudência faça. Um governo despótico, ao contrário, por assim dizer, salta aos olhos; é uniforme em toda parte: como só são necessárias paixões para instituí-lo, todo o mundo é bom para isso.

CAPÍTULO XVI - DA COMUNICAÇÃO DO PODER

No governo despótico, o poder passa inteiramente às mãos daquele a quem é confiado. O vizir é o próprio déspota; e cada funcionário individual é o vizir. No governo monárquico, o poder se aplica menos imediatamente; o monarca, ao transmiti-lo, modera-o. Faz uma tal distribuição de seu poder que nunca transmite parte dele sem que retenha uma parte maior.

Assim, nos Estados monárquicos, os governadores particulares das cidades não dependem do governador da província mais do que dependem do próprio príncipe; e os oficiais particulares dos corpos militares não dependem do general mais do que dependem do príncipe.

Na maioria dos Estados monárquicos, estabeleceu-se sabiamente que aqueles que possuem um comando um pouco amplo não tenham ligação com qualquer corpo de milícia; de sorte que, não detendo o comando senão por uma vontade particular do príncipe, podendo ser utilizados ou não, estão de algum modo em serviço e, de certo modo, fora dele.

Isso é incompatível com o governo despótico. Pois, se os que não possuem um emprego

atual tivessem, não obstante, prerrogativas e títulos, haveria, no Estado, homens grandes por si mesmos; o que se oporia à natureza desse governo.

Pois se o governador de uma cidade fosse independente do paxá, todo dia seriam necessários entendimentos para acomodá-los; coisa absurda num governo despótico. E, além disso, podendo o governador particular não obedecer, como o outro poderia responder pela província a seu cargo?

Nesse governo, a autoridade não pode ser abalada; a do menor magistrado não o é mais do que a do déspota. Nos países moderados, a lei é sábia em toda parte, é conhecida em toda parte, e os magistrados menos importantes podem segui-la. No despotismo, porém, onde a lei não é senão a vontade do príncipe, se o príncipe fosse prudente, como poderia um magistrado seguir uma vontade que não conhece? É preciso que siga a própria.

E mais ainda: como a lei não é mais do que o príncipe quer, e como o príncipe não pode querer senão o que conhece, é necessário que haja uma infinidade de pessoas que queiram por ele e como ele.

Finalmente, sendo a lei a vontade momentânea do príncipe, é preciso que os que querem por ele queiram subitamente como ele.

Livro oitavo - Da corrupção dos princípios dos três governos

CAPÍTULO I - IDÉIA GERAL DESTE LIVRO

A corrupção de cada governo começa quase sempre pela dos princípios.

CAPÍTULO II - DA CORRUPÇÃO DO PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA

O princípio da democracia se corrompe, não só quando se perde o espírito de igualdade, mas também quando se assume o espírito de igualdade extrema, e cada um quer ser igual aos que escolheu para comandá-lo. Porque, nesse caso, o povo, não podendo suportar o próprio poder em que confia, quer fazer tudo por si mesmo, deliberar em lugar do senado, executar em lugar dos magistrados e despojar todos os juizes.

Não pode mais haver virtude na república. O povo quer desempenhar as funções dos magistrados; portanto, eles não são mais respeitados. As deliberações do senado já não pesam mais; portanto, já não se tem consideração pelos senadores e, consequentemente, pelos anciãos. E se não se tem mais respeito pelos anciãos, não se terá também pelos pais; os maridos já não merecem deferência, nem os senhores, submissão. Todo o mundo passará a amar essa libertinagem; o mal-estar do comando fatigará tanto quanto o da obediência. As mulheres, as crianças, os escravos não mais se submeterão a ninguém. Não haverá mais costumes, nem amor à ordem, nem, finalmente, virtude.

No *Banquete,* de Xenofonte, vê-se uma pintura bem ingênua de uma república em que o

povo abusou da igualdade. Cada conviva apresenta, por sua vez, a razão por que está satisfeito consigo mesmo. "Estou satisfeito comigo — diz Cármides — devido a minha pobreza. Quando eu era rico, era obrigado a prestar homenagem aos caluniadores, sabendo que tinha mais condições de receber deles o mal do que a eles fazê-lo: a república sempre exigia de mim alguma nova soma: não podia me ausentar. Desde que sou pobre, adquiri autoridade; ninguém me ameaça, eu ameaço os outros; posso ir-me embora, ou ficar. Agora os ricos levantam de seus lugares e me deixam passar. Sou um rei, e era escravo; pagava um tributo à república, hoje ela me sustenta; já não temo perder, espero adquirir."

O povo cai nessa infelicidade, quando aqueles em quem confia, querendo esconder a própria corrupção, procuram corrompê-Io. Para que o povo não veja sua ambição, só lhe falam de sua grandeza; para que não perceba sua avareza, elogiam incessantemente a do povo.

A corrupção aumentará no seio dos corruptores e aumentará entre os que já estão corrompidos. O povo distribuirá entre si todos os bens públicos; e, assim como terá juntado à preguiça a gestão dos negócios públicos, irá querer juntar à própria pobreza as diversões do luxo. Porém, com sua preguiça e seu luxo, não terá senão o tesouro público como objeto.

Não será para admirar verem-se votos dados por dinheiro. Não se pode dar muito ao povo, sem que ainda mais dele se extraia; mas, para extrair dele, é preciso subverter o Estado. Quanto mais pareça que tira vantagem da liberdade, mais o povo se aproximará do momento de perdê-la. Ele forma pequenos tiranos com todos os vícios de um só tirano. Cedo se tornará insuportável o que resta de liberdade; surge um único tirano; e o povo perde tudo, até mesmo as vantagens de sua corrupção.

Portanto, são dois os excessos que a democracia deve evitar: o espírito de desigualdade, que a conduz à aristocracia, ou ao governo de um só; e o espírito de igualdade extrema, que a leva ao despotismo de um só, como o despotismo de um só conduz à conquista.

É bem verdade que nem sempre os que corromperam as repúblicas gregas se tornaram tiranos. É que eles estavam mais apegados à eloqüência do que à arte militar; além de que existia no coração de todos os gregos um ódio implacável contra os que subvertessem o governo republicano; o que fez com que a anarquia degenerasse em aniquilamento, em vez de transformar-se em tirania.

Siracusa, porém, que se encontrava situada em meio a grande número de pequenas oligarquias transformadas em tiranias; Siracusa, que possuía um senado, do qual quase nunca se tem feito menção na história, experimentou infortúnios que a corrupção comum não propicia. Essa cidade, sempre na licença ou na opressão, igualmente trabalhada por sua liberdade e por sua servidão, sempre recebendo uma ou outra como uma tempestade, e apesar de seu poder no exterior, sempre decidida a uma revolução pela menor força estrangeira, tinha em seu seio um povo imenso, que nunca teve outra alternativa senão esta, cruel, de entregar-se a um tirano, ou de ser, ele mesmo, o tirano.

CAPÍTULO III - DO ESPÍRITO DE IGUALDADE EXTREMA

Tão distante quanto o céu da terra, assim o verdadeiro espírito de igualdade está distante do

espírito de igualdade extrema. O primeiro não consiste de modo algum em fazer de modo que todo o mundo comande, ou que ninguém seja comandado; mas em obedecer e em comandar a seus iguais. Ele não busca não ter senhor algum, mas a não ter senão iguais como senhores.

No estado natural, os homens nascem de fato em igualdade; mas não poderiam permanecer assim. A sociedade os faz perdê-la e eles só voltam a tornar-se iguais por meio das leis.

Esta é a diferença entre a democracia regulamentada e a que não o é: naquela, só se é igual como cidadão; nesta, também se é igual como magistrado, como senador, como juiz, como pai, como marido, como senhor.

O lugar natural da virtude é junto à liberdade; mas ela não é encontrada junto à liberdade extrema mais do que junto à servidão.

CAPÍTULO IV - CAUSA PARTICULAR DA CORRUPÇÃO DO POVO

Os grandes êxitos, sobretudo aqueles para os quais o povo contribui bastante, dão-lhe tal orgulho que não é mais possível conduzi-lo. Invejando os magistrados, passa a invejar a magistratura; inimigo dos que governam, logo o é também da constituição. Foi assim que a vitória de Salamina sobre os persas corrompeu a república de Atenas; assim foi que a derrota dos atenienses levou a perder a república de Siracusa.

A república de Marselha jamais experimentou essas grandes passagens do rebaixamento à grandeza: assim, ela se governou sempre com sabedoria; assim, conservou seus princípios.

CAPÍTULO V - DA CORRUPÇÃO DO PRINCÍPIO DA ARISTOCRACIA

A aristocracia se corrompe quando o poder dos nobres se torna arbitrário: não pode mais haver virtude nos que governam, nem nos que são governados.

Quando as famílias reinantes observam as leis, essa é uma monarquia com diversos monarcas e que é muito boa pela própria natureza; quase todos esses monarcas estão ligados pela lei. Mas, quando elas não as observam, é um Estado despótico que possui diversos déspotas.

Neste caso, a república apenas subsiste no que respeita aos nobres e apenas entre eles. Ela está no corpo que governa e o Estado despótico está no corpo que é governado; o que os torna os dois corpos do mundo mais desunidos.

A corrupção extrema se dá quando os nobres se tornam hereditários; [17] eles não podem mais ter moderação. Se são em pequeno número, seu poder é maior, mas diminui sua segurança; se são em maior número, seu poder é menor e sua segurança, maior; de sorte que o poder vai crescendo e a segurança diminuindo, até chegar ao déspota, em cuja cabeça está o excesso do poder e do perigo.

Portanto, o grande número de nobres na aristocracia hereditária tornará o governo menos violento; mas como haverá pouca virtude, cair-se-á num espírito de indolência, de preguiça e de abandono, que fará com que o Estado não tenha mais força nem impulso. [18]

Uma aristocracia pode manter a força de seu princípio, se as leis forem tais que façam com que os nobres sintam mais os perigos e as fadigas do comando do que suas delícias; e se o Estado estiver numa situação tal que tenha algo a temer; e que a segurança venha de dentro e a incerteza, de fora.

Como uma certa confiança faz a glória e a segurança de uma monarquia, é preciso, ao contrário, que uma república tema alguma coisa. O medo aos persas manteve as leis entre os gregos. Cartago e Roma intimidaram-se mutuamente, e se afirmaram. Coisa singular! quanto mais esses Estados têm segurança, tanto mais estão, como as águas por demais tranqüilas, sujeitos a corromper-se.

CAPÍTULO VI - DA CORRUPÇÃO DO PRINCÍPIO DA MONARQUIA

Do mesmo modo que as democracias se perdem quando o povo despoja de suas funções o senado, os magistrados e os juizes, as monarquias se corrompem quando se eliminam pouco a pouco as prerrogativas dos corpos ou os privilégios das cidades. No primeiro caso, chega-se ao despotismo de todos; no segundo, ao despotismo de um só.

"O que pôs a perder as dinastias de Tsin e de Suei, diz um autor chinês, é que em vez de limitar-se, como os antigos, a uma inspeção geral, a única digna de um soberano, os príncipes quiseram governar tudo imediatamente eles mesmos." O autor chinês nos oferece, aqui, a causa da corrupção de quase todas as monarquias.

A monarquia se perde, quando um príncipe julga que mostra mais seu poder mudando a ordem das coisas do que seguindo-a; quando acaba com as funções naturais de uns para atribuí-las arbitrariamente a outros, e quando é mais apaixonado por suas fantasias do que por suas vontades.

A monarquia se perde, quando o príncipe, ligando tudo apenas a si mesmo, chama o Estado para sua capital, a capital para sua corte, e a corte para sua só pessoa.

Perde-se, finalmente, quando um príncipe desconhece sua autoridade, sua situação, o amor de seus povos; e quando não percebe bem que um monarca deve julgar-se em segurança, do mesmo modo que um déspota deve crer-se em perigo.

CAPÍTULO VII - CONTINUAÇÃO DO MESMO ASSUNTO

O princípio da monarquia se corrompe quando as primeiras dignidades são o sinal da primeira servidão, quando se elimina nos grandes o respeito pelos povos, e se fazem deles instrumentos vis do poder arbitrário.

Corrompe-se ainda mais, quando a honra foi posta em contradição com as honrarias e quando se pode, a um só tempo, estar coberto de infâmia[19] e de dignidades.

Corrompe-se quando o príncipe transforma sua justiça em severidade; quando, como os imperadores romanos, coloca uma cabeça de Medusa sobre o peito,[20] quando assume aquele ar

ameaçador e terrível que Cômodo fazia estampar em suas estátuas.

O princípio da monarquia corrompe-se quando almas singularmente covardes se envaidecem com a grandeza que poderia ter sua servidão; e creem que o que faz com que se deva tudo ao príncipe, faz com que nada se deva á pátria.

Se, porém, é verdade (o que temos visto em todas as épocas) que à medida que o poder do monarca se torna imenso sua segurança diminui, corromper esse poder, até fazer-se com que mude de natureza, não constitui crime de lesa-majestade contra ele?

CAPÍTULO VIII - PERIGO DA CORRUPÇÃO DO PRINCÍPIO DO GOVERNO MONÁRQUICO

O inconveniente não está em que o Estado passe de um governo moderado a um governo moderado, como da república para a monarquia, ou da monarquia para a república; mas quando cai e se precipita do governo moderado para o despotismo.

Na maior parte, os povos da Europa ainda são governados pelos costumes. Mas, se por um longo abuso de poder, se por uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse até certo ponto, não haveria costumes nem clima que se mantivessem; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos por algum tempo, os insultos que lhe são feitos nas outras três.

CAPÍTULO IX - EM QUE MEDIDA A NOBREZA É LEVADA A DEFENDER O TRONO

A nobreza inglesa foi sepultada com Carlos I sob os destroços do trono; e, antes disso, quando Filipe II fez ouvir aos franceses a palavra liberdade, a coroa foi sempre sustentada por essa nobreza, que se apega à honra de obedecer a um rei, mas que encara como a mais alta infâmia partilhar o poder com o povo.

Viu-se a casa da Áustria trabalhar sem descanso para oprimir a nobreza húngara. Ignorava o quanto esta lhe valeria algum dia. Buscava naqueles povos o dinheiro que ali não existia; não via os homens que ali havia. Quando tantos príncipes repartiam entre si seus Estados, todas as peças de sua monarquia, imóveis e sem ação, caíam, por assim dizer, umas sobre as outras. Não existia vida senão nessa nobreza, que se indignou, esqueceu de tudo para combater, e acreditou que era glória sua perecer e perdoar.

CAPÍTULO X - DA CORRUPÇÃO DO PRINCÍPIO DO GOVERNO DESPÓTICO

O princípio do governo despótico corrompe-se incessantemente, porque é corrompido pela própria natureza. Os outros governos perecem porque acidentes particulares violentam seu princípio; este perece por seu vício interior, quando algumas causas acidentais não impedem que

seu princípio se corrompa. Ele não se mantém, pois, senão quando circunstâncias extraídas do clima, da religião, da situação ou do gênio do povo, forçam-no a seguir alguma ordem e a suportar alguma regra. Essas coisas forçam sua natureza sem alterá-la; sua ferocidade permanece; por algum tempo ela é refreada.

CAPÍTULO XI - EFEITOS NATURAIS DA BONDADE E DA CORRUPÇÃO DOS PRINCÍPIOS

Uma vez corrompidos os princípios do governo, as melhores leis tornam-se más e voltam-se contra o Estado; quando os princípios são sadios, as más têm o efeito das boas; a força do princípio tudo arrasta.

Os cretenses, para manter os primeiros magistrados na dependência das leis, empregavam um meio bastante singular: o da *insurreição*. Parte dos cidadãos se sublevava, punha em fuga os magistrados e os obrigava a retornar à vida privada. Considerava-se que isso se fazia em consequência da lei. Pode parecer que uma instituição como essa, que estabelecia a sedição para impedir o abuso do poder, deveria subverter uma república, qualquer que ela fosse; mas não destruiu a de Creta. Eis por quê:

Quando os antigos queriam falar de um povo que tivesse o maior amor pela pátria, citavam os cretenses. *A pátria,* dizia Platão, *nome tão querido dos cretenses.* Eles a chamavam por um nome que exprime o amor de uma mãe pelos filhos. Ora, o amor à pátria tudo corrige.

As leis da Polônia também possuem sua *insurreição.* Mas os inconvenientes que dela resultam mostram bem que unicamente o povo de Creta estava em condições de empregar com êxito semelhante remédio.

Os exercícios da ginástica instituídos entre os gregos não dependiam menos da bondade do princípio de governo. "Foram os lacedemônios e os cretenses, diz Platão, que abriram essas academias famosas, que os fizeram ter posição tão destacada no mundo. De início, o pudor alarmou-se; cedeu, porém, à utilidade pública." Ao tempo de Platão, essas instituições eram admiráveis;[21] tinham relação com um grande objetivo que era a arte militar. Mas quando os gregos deixaram de ter virtude, elas destruíram a própria arte militar; não se descia mais à arena para formar-se, mas sim para corromper-se.

Diz-nos Plutarco que, em sua época, os romanos consideravam que esses jogos tinham sido a causa principal da servidão em que haviam caído os gregos. Ao contrário, a servidão dos gregos é que havia corrompido esses exercícios. Ao tempo de Plutarco, os parques em que se lutava nu, e os exercícios da luta tornavam os jovens covardes, levavam-nos a um amor infame, e não os tornavam senão bufões; ao tempo de Epaminondas, porém, o exercício da luta fez ganhar dos tebanos a batalha de Leuctra.

São poucas as leis que não são boas, quando o Estado não perdeu seus princípios; e, como dizia Epicuro, falando das riquezas:

"Não é a bebida que está deteriorada, é o copo".

CAPÍTULO XIV - COMO A MENOR MUDANÇA NA CONSTITUIÇÃO ACARRETA A RUÍNA DOS PRINCÍPIOS

Aristóteles fala-nos da república de Cartago como de uma república muito bem regulamentada. Polibo nos diz que, na segunda guerra púnica,[22] havia em Cartago o inconveniente de que o senado havia perdido quase toda a sua autoridade. Tito Lívio nos informa que, quando Aníbal retornou a Cartago, descobriu que os magistrados e os principais cidadãos desviavam em benefício próprio as rendas públicas e abusavam de seu poder. A virtude dos magistrados caiu, pois, junto com a autoridade do senado; tudo decorreu do mesmo princípio.

Conhecem-se os prodígios da censura entre os romanos. Houve um tempo em que ela se tornou pesada; foi mantida, porém, porque havia mais luxo do que corrupção. Cláudio a enfraqueceu; e, devido a esse enfraquecimento, a corrupção tornou-se ainda maior que o luxo; e a censura, por assim dizer, aboliu-se a si mesma. Perturbada, exigida, retomada, abandonada, ela foi totalmente interrompida até a época em que se tornou inútil, ou seja, nos reinados de Augusto e de Cláudio.

CAPÍTULO XVI - PROPRIEDADES DISTINTIVAS DA REPÚBLICA

É da natureza de uma república que possua apenas um pequeno território; sem isso não pode subsistir por muito tempo. Numa república grande há grandes fortunas e, consequentemente, pouca moderação nos espíritos: há depósitos grandes demais para colocar entre as mãos de um cidadão; os interesses se particularizam; de início, um homem sente que pode ser feliz, importante e glorioso, sem sua pátria; e, a seguir, que pode ser o único importante sobre as ruínas de sua pátria.

Numa república grande, o bem comum é sacrificado a mil considerações; está subordinado a exceções; depende de acidentes. Numa pequena, o bem público é mais bem percebido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão; os abusos aí são menos amplos e, consequentemente, menos protegidos.

O que fez a Lacedemônia subsistir por tanto tempo foi que, após todas as suas guerras, ela sempre manteve seu território. O único objetivo da Lacedemônia era a liberdade; a única vantagem de sua liberdade era a glória.

Foi este o espírito das repúblicas gregas: o de contentar-se com suas terras, bem como com suas leis. Atenas adquiriu ambição e transmitiu-a à Lacedemônia: mas isso foi, antes, para comandar povos livres do que para governar escravos; antes para estar à testa da união do que para rompê-la. Tudo se perdeu quando se ergueu uma monarquia; governo cujo espírito está mais voltado para o engrandecimento.

Sem circunstâncias particulares,[23] é difícil que algum outro governo que não o republicano possa subsistir numa única cidade. Um príncipe de Estado tão pequeno procuraria, naturalmente, oprimir, porque teria grande poder e poucos meios para desfrutar dele, ou para fazê-lo respeitar: portanto, oprimiria demais seu povo. Por outro lado, um príncipe como esse seria facilmente

oprimido por uma força estrangeira, ou mesmo por uma força interna; a qualquer momento, o povo poderia reunir-se e unir-se contra ele. Ora, quando um príncipe de uma cidade é expulso de sua cidade, o processo está terminado; se há diversas cidades, o processo apenas começou.

CAPÍTULO XVII - PROPRIEDADES DISTINTIVAS DA MONARQUIA

Um Estado monárquico deve ser de tamanho mediano. Se fosse pequeno, constituir-se-ia numa república; se fosse muito extenso, os principais do Estado, grandes por si mesmos, não estando sob os olhos do príncipe, tendo sua corte fora da corte dele e, mais ainda, garantidos contra as execuções rápidas pelas leis e pelos costumes, poderiam deixar de obedecer; não teriam medo de uma punição muito lenta e muito longínqua.

Assim foi que Carlos Magno, mal fundara seu império, e já teve de subdividi-lo; quer porque os governadores das províncias não obedeciam; quer porque, para fazê-los obedecer melhor, fosse necessário repartir o império em diversos reinos.

Após a morte de Alexandre, seu império foi repartido. De que modo aqueles grandes da Grécia e da Macedônia, livres, ou pelo menos chefes dos conquistadores espalhados por aquela vasta conquista, teriam podido obedecer?

Após a morte de Átila, seu império foi dissolvido: tão grande número de reis que já não eram contidos não poderiam mais voltar a submeter-se.

O pronto estabelecimento do poder sem limites é o remédio que, nesses casos, pode evitar a dissolução: uma nova infelicidade depois da do engrandecimento!

Os rios correm todos para o mar: as monarquias vão perder-se no despotismo.

CAPÍTULO XIX - PROPRIEDADES DISTINTIVAS DO GOVERNO DESPÓTICO

Um grande império supõe uma autoridade despótica naquele que governa. É preciso que a presteza das resoluções supra a distância dos lugares para onde são enviadas; que o temor impeça a negligência do governador ou do magistrado distante; que a lei esteja numa só cabeça; e que ela mude sem cessar, como os acidentes, que sempre se multiplicam no Estado, na proporção de sua grandeza.

Livro onze - Das leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição

CAPÍTULO I - IDÉIA GERAL

Distingo as leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição, das que

a formam em sua relação com o cidadão. Aquelas serão o tema deste livro; das últimas tratarei no livro seguinte.

CAPÍTULO II - DIVERSOS SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS À PALAVRA LIBERDADE

Não existe outra palavra que tenha recebido maior número de diferentes significados e que tenha impressionado os espíritos de tão diversas maneiras do que *liberdade*. Alguns a tomaram como a facilidade de depor aquele a quem haviam dado um poder tirânico; outros pela faculdade de eleger aqueles a quem deviam obedecer; outros pelo direito de armar-se e de poder exercitar a violência; estes, pelo privilégio de não serem governados a não ser por um homem de sua nação ou por suas próprias leis. Certo povo durante muito tempo considerou liberdade o costume de usar barba comprida.[24] Alguns associaram esse nome a uma forma de governo e dela excluíram todas as demais. Os que haviam apreciado o governo republicano colocaram-na nesse governo; os que haviam tido prazer com o governo monárquico puseram-na na monarquia. Enfim, cada qual chamou de *liberdade* o governo que estava conforme a seus costumes ou inclinações; e, como numa república, nem sempre se tem diante dos olhos, e de maneira tão presente, os instrumentos dos males de que se queixa, e como aí as leis parecem falar mais e os executores das leis falar menos, comumente ela é colocada nas repúblicas e excluída das monarquias. Finalmente, como nas democracias o povo parece que faz mais ou menos o que quer, colocou-se a liberdade em governos dessa espécie, e confundiu-se o poder do povo com a liberdade do povo.

CAPÍTULO III - O QUE É A LIBERDADE

É bem verdade que nas democracias o povo parece fazer o que quer; mas a liberdade política não consiste em fazer-se o que se quer. Num Estado, isto é, numa sociedade em que existem leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e a não ser coagido a fazer o que não se deve querer.

É preciso ter em mente o que é independência e o que é liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e, se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, ele não teria mais liberdade, porque os outros também teriam esse poder.

CAPITULO IV - CONTINUAÇÃO DO MESMO ASSUNTO

A democracia e a aristocracia não são Estados livres pela própria natureza. A liberdade política não se encontra senão nos governos moderados. Mas nem sempre está presente nos Estados moderados; só está quando não se abusa do poder; porém, é uma experiência eterna que todo homem que possui poder é levado a abusar dele; vai até encontrar limites. Quem diria! a própria virtude tem necessidade de limites.

Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder contenha o poder. Uma constituição pode ser tal que ninguém será obrigado a fazer as coisas a que a lei não o obrigue nem a não fazer as que a lei lhe permite.

CAPÍTULO V - DO OBJETIVO DOS DIVERSOS ESTADOS

Ainda que todos os Estados tenham, em geral, um mesmo objetivo, que é o de manter-se, cada Estado tem no entanto um objetivo que lhe é peculiar. O engrandecimento era o objetivo de Roma; a guerra, o da Lacedemônia; a religião, o das leis judaicas; o comércio, o de Marselha; a tranqüilidade pública, o das leis da China;[25] a navegação, o das leis dos ródios; a liberdade natural, o objetivo do regime dos selvagens; em geral, as delícias do príncipe, o dos Estados despóticos; sua glória e a do Estado, o das monarquias; a independência de cada particular é o objetivo das leis da Polônia; e o que disso resulta, a opressão de todos.

Há também uma nação no mundo que tem por objetivo direto de sua constituição a liberdade política. Vamos examinar os princípios sobre que se baseia. Se são bons, a liberdade se mostrará neles como num espelho.

Para descobrir a liberdade política na constituição, não é preciso tanto esforço. Se pode ser vista onde está, se foi encontrada, por que procurá-la?

CAPÍTULO VI - DA CONSTITUIÇÃO DA INGLATERRA

Há, em cada Estado, três espécies de poderes: o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem dos direitos das gentes, e o poder executivo das que dependem do direito civil.

Pelo primeiro, o príncipe, ou o magistrado, elabora leis para um certo tempo ou para sempre, e corrige ou revoga as existentes. Pelo segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, instaura a segurança, impede as invasões. Pelo terceiro, pune os crimes, ou julga as pendências entre particulares. Chamaremos a este último o poder de julgar e ao outro simplesmente o poder executivo do Estado.

A liberdade política num cidadão é aquela tranqüilidade de espírito que provém da opinião que cada um tem de sua segurança; e, para que se tenha essa liberdade, é preciso que o governo seja tal que um cidadão não possa temer outro cidadão.

Quando se reúne na mesma pessoa, ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo e o poder executivo, não existe liberdade; porque pode-se temer que o próprio monarca, ou o próprio senado, faça leis tirânicas para executá-las tiranicamente.

Também não existe liberdade, se o poder de julgar não estiver separado do poder legislativo e do poder executivo. Se estivesse ligado ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário: pois o juiz seria legislador. Se estivesse unida ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.

Tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo de principais, ou de nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas, e o de julgar os crimes ou as pendências entre particulares.

Na maior parte dos reinos da Europa, o governo é moderado, porque o príncipe, que detém os dois primeiros poderes, deixa a seus súditos o exercício do último. Entre os turcos, em que esses três poderes estão reunidos na pessoa do sultão, reina um terrível despotismo.

Nas repúblicas da Itália em que esses três poderes estão reunidos, encontra-se menos liberdade do que em nossas monarquias. Assim, o governo precisa, para sustentar-se, de meios tão violentos quanto o governo dos turcos; testemunha disso são os inquisidores de Estado e a caixa em que qualquer delator pode, a qualquer momento, lançar um bilhete com sua denúncia.

Vede qual pode ser a situação de um cidadão nessas repúblicas. O mesmo corpo de magistratura possui, como executor das leis, todo o poder que se atribuiu como legislador. Pode devastar o Estado por suas vontades gerais e, como possui também o poder de julgar, pode destruir cada cidadão por suas vontades particulares.

Ali, todo poder é um só; e ainda que não haja pompa exterior alguma que revele um príncipe despótico, ele é sentido a cada momento.

Assim os príncipes que quiseram tornar-se despóticos sempre começaram por reunir em si mesmos todas as magistraturas; e diversos reis da Europa, todos os grandes encargos de seu Estado.

Certamente creio que a pura aristocracia hereditária das repúblicas da Itália não corresponde precisamente ao despotismo da Ásia. A multidão dos magistrados ameniza às vezes a magistratura; nem todos os nobres convergem sempre para os mesmos desígnios; formam-se ali tribunais diversos que se contrabalançam. Assim, em Veneza, o *grande conselho* detém a legislação; o *pregadi,* a execução; os *quaranties,* o poder de julgar. O mal, porém, é que esses diferentes tribunais são formados por magistrados do mesmo corpo; o que os transforma quase num mesmo poder.

O poder de julgar não deve ser atribuído a um senado permanente, mas sim exercido por pessoas extraídas do corpo do povo em certos períodos do ano, da maneira prescrita pela lei, para formar um tribunal que dure apenas o tempo necessário.

Desse modo, o poder de julgar, tão terrível entre os homens, não estando ligado nem a certa categoria, nem a certa profissão, torna-se, por assim dizer, invisível e nulo. Não se têm continuamente juizes diante dos olhos; e teme-se a magistratura, não os magistrados.

É preciso até mesmo que, nas grandes acusações, o criminoso, de conformidade com a lei, escolha os próprios juizes; ou, pelo menos, que possa recusá-los em tão grande número que os que restarem sejam considerados como de sua escolha.

Os outros dois poderes poderiam ser, de preferência, atribuídos a magistrados ou a corpos permanentes, porque não se exercem sobre nenhum indivíduo; já que apenas são, um, a vontade geral do Estado, e o outro, a execução dessa vontade geral.

Porém, se os tribunais não devem ser permanentes, os julgamentos devem sê-lo a tal ponto que nunca sejam mais do que um texto preciso da lei. Se fossem uma opinião particular do juiz, viver-se-ia na sociedade sem saber precisamente quais os compromissos a que se está preso.

É preciso também que os juizes sejam da condição do acusado, ou seus pares, para que ele não possa ter em mente que tenha caído nas mãos de pessoas inclinadas a fazer-lhe violência.

Se o poder legislativo deixa ao executivo o direito de prender cidadãos que podem dar garantias de sua conduta, não há mais liberdade, a menos que eles sejam detidos para responder, sem demora, a uma acusação que a lei tenha tornado capital; caso em que são realmente livres, uma vez que não estão sujeitos senão ao poder da lei.

Mas se o poder legislativo se julgasse em perigo devido a alguma conspiração secreta contra o Estado, ou alguma combinação com os inimigos externos, poderia, por um tempo curto e limitado, permitir ao poder executivo que mandasse deter os cidadãos suspeitos, que só perderiam a liberdade por certo tempo, para conservá-la para sempre.

E esse é o único meio conforme à razão de suprir à tirânica magistratura dos *éforos* e aos *inquisidores* de Estado de Veneza, que são também despóticos.

Do mesmo modo que, num Estado livre, todo homem, que se considera possuir uma alma livre, deve governar-se a si mesmo, seria preciso que o conjunto do povo detivesse o poder legislativo. Mas como isso é impossível nos grandes Estados, e está sujeito a inúmeros inconvenientes nos Estados pequenos, é preciso que o povo faça, por meio de seus representantes, tudo quanto não pode fazer por si mesmo.

Muito melhor se conhecem as necessidades da própria cidade do que das demais cidades; e melhor se julga a capacidade de seus vizinhos do que a dos demais compatriotas. Portanto, não é preciso que os membros do corpo legislativo sejam extraídos em geral do corpo da nação; mas convém que, em cada local importante, os habitantes escolham um representante entre eles.

A grande vantagem dos representantes é serem eles capazes de discutir os negócios públicos. O povo não é de todo adequado para isso; o que constitui um dos grandes inconvenientes da democracia.

Não é necessário que os representantes, que receberam dos que os elegeram uma instrução geral, deles recebam uma instrução particular sobre cada assunto, como se pratica nas dietas da Alemanha. É bem verdade que, desta última maneira, a palavra dos deputados expressaria melhor a voz da nação; mas isso levaria a demoras infinitas, tornaria cada deputado o senhor de todos os outros e, nas ocasiões mais prementes, toda a força da nação poderia ser detida por um capricho.

Quando os deputados, diz muito bem Sidney, representam um corpo de povo, como na Holanda, devem prestar contas aos que os designaram; é diferente quando são deputados por burgos, como na Inglaterra.

Todos os cidadãos, nos diversos distritos, devem ter direito de dar seu voto para escolher o representante; com exceção daqueles que sejam de condição tão baixa que se considere que não possuem vontade própria.

Havia um grande vício na maior parte das antigas repúblicas: é que nelas o povo tinha direito de tomar resoluções ativas, e que exigem certa execução, coisa de que ele é inteiramente incapaz. Ele não deve entrar no governo senão para escolher seus representantes, coisa que está bem a seu alcance. Pois, se poucas pessoas há que conhecem o grau preciso da capacidade dos homens, todo o mundo, no entanto, é capaz de saber, em geral, se o que ele escolhe é mais esclarecido do que a maioria dos demais.

O corpo representativo também não deve ser escolhido para tomar qualquer resolução ativa, coisa que não faria bem; mas sim para elaborar leis, ou para observar-se se estão executando bem as leis que elaborou, coisa que pode fazer muito bem e que ninguém melhor que ele poderá fazê-lo.

Num Estado, há sempre pessoas eminentes pelo nascimento, pelas riquezas ou pelas honrarias; mas se ficassem confundidas no meio do povo, e tivessem apenas um voto, como os demais, a liberdade comum seria sua escravidão, e não teriam interesse algum em defendê-la, porque a maioria das decisões seria contra elas. Sua participação na legislação deve, pois, ser proporcional às demais vantagens que possuem no Estado: isto se dará se constituírem um corpo que tenha direito de refrear as iniciativas do povo, como este tem o direito de refrear as suas.

Assim, o poder legislativo será confiado tanto ao corpo dos nobres, quanto ao corpo que será escolhido para representar o povo, cada um dos quais terá sua assembleia e suas deliberações à parte e pontos de vista e interesses distintos.

Dos três poderes de que falamos, o de julgar é de certo modo nulo. Restam apenas dois; e, como eles têm necessidade de um poder regulador para equilibrá-los, a parte do corpo legislativo composta pelos nobres é muito adequada para produzir esse efeito.

O corpo dos nobres deve ser hereditário. Ele o é, primeiramente, pela própria natureza; e, além disso, é preciso que tenha grande interesse em conservar suas prerrogativas, em si mesmas odiosas, e que, num Estado livre, devem estar sempre em perigo.

Mas como um poder hereditário poderia ser induzido a seguir seus interesses particulares e a esquecer os do povo, é preciso que nas coisas em que se tenha muito grande interesse em corrompê-lo, como no caso das leis que dizem respeito à arrecadação de dinheiro, ele não participe da legislação senão por sua faculdade de vetar, e não por sua faculdade de estatuir.

Denomino *faculdade de estatuir* o direito de ordenar por si mesmo, ou de corrigir o que tenha sido ordenado por outrem. Denomino *faculdade de vetar* o direito de tornar nula uma resolução tomada por outrem; que era o poder dos tribunos de Roma. E embora quem possui a faculdade de vetar possa ter também o direito de aprovar, essa aprovação, no caso, não é senão uma declaração de que não faz uso de sua faculdade de vetar, e deriva desta faculdade.

O poder executivo deve estar nas mãos de um monarca, porque essa parte do governo, que quase sempre tem necessidade de uma ação instantânea, é mais bem administrada por um só do que por vários; enquanto o que depende do poder legislativo muitas vezes se ordena muito melhor por diversos do que por um só.

Pois se não houvesse monarca, e o poder executivo fosse confiado a um certo número de pessoas extraídas do corpo legislativo, não haveria mais liberdade, porque os dois poderes estariam unidos; as mesmas pessoas, participando de um e de outro algumas vezes e, sempre, podendo participar de ambos.

Se o corpo legislativo ficasse um tempo considerável sem se reunir, não haveria mais liberdade. Pois aconteceria uma de duas coisas: ou não mais haveria resolução legislativa, e o Estado tombaria na anarquia; ou essas resoluções seriam tomadas pelo poder executivo, e este se tornaria absoluto.

Seria inútil que o corpo legislativo estivesse sempre reunido. Isso seria incômodo para os representantes e, além disso, ocuparia demais o poder executivo, que não pensaria em executar,

mas em defender suas prerrogativas e o direito que tem de executar.

Mais ainda: se o corpo legislativo estivesse permanentemente reunido, poderia acontecer que apenas se substituíssem por novos deputados aqueles que morressem; e, neste caso, uma vez corrompido o corpo legislativo, o mal não teria remédio. Quando vários corpos legislativos se sucedem uns aos outros, o povo, que tiver opinião desfavorável sobre o corpo legislativo atual, deposita, com razão, suas esperanças no que vai vir depois. Mas se fosse sempre o mesmo corpo, o povo, uma vez o vendo corrompido, nada mais esperaria de suas leis; e se enfureceria ou cairia na indolência.

O corpo legislativo não deve promover a própria reunião; pois não se considera que um corpo tenha vontade senão quando está reunido; e, se não se reunisse por unanimidade, não se saberia dizer qual parte dele seria na verdade o corpo legislativo: a que estivesse reunida, ou a que não estivesse. Pois tendo ele o direito de convocar sua próxima sessão, poderia acontecer que jamais o fizesse; o que seria perigoso no caso de querer ele atentar contra o poder executivo. Além disso, há momentos mais convenientes do que outros para a reunião do corpo legislativo: é preciso, portanto, que seja o poder executivo que regule o momento de reunião e a duração dessas assembleias, em relação às circunstâncias que ele conhece.

Se o poder executivo não tivesse o direito de refrear as ações do corpo legislativo, este seria despótico; pois, ao atribuir-se todo o poder que possa imaginar, aniquilaria todos os outros poderes.

Não é necessário, porém, que o poder legislativo tenha, reciprocamente, a faculdade de refrear o poder executivo. Pois como a execução possui limites pela própria natureza, é inútil limitá-la; além de que o poder executivo é sempre exercido sobre coisas momentâneas. E o poder dos tribunos de Roma era imperfeito pelo fato de que refreava não só a legislação, mas também a execução: o que causava grandes males.

Mas se, num Estado livre, o poder legislativo jamais deve ter o direito de refrear o poder executivo, ele tem o direito, e deve ter a faculdade de examinar de que maneira as leis que elaborou têm sido executadas; e esta é a vantagem que esse governo tem sobre o de Creta ou da Lacedemônia, onde os *cosmos* e os *éforos* não prestavam contas de sua administração.

Qualquer que seja, porém, esse exame, o corpo legislativo não deve ter o poder de julgar a pessoa e, consequentemente, a conduta daquele que executa. Sua pessoa deve ser sagrada porque, sendo necessária ao Estado para que o corpo legislativo não se torne tirânico, a partir do momento em que fosse acusado ou julgado não teria mais liberdade.

Nesse caso, o Estado não seria mais uma monarquia, mas uma república não livre. Mas como o que executa não pode executar mal a não ser que tenha maus conselheiros, os quais, como ministros, odeiam as leis, embora estas os favoreçam como homens, estes podem ser procurados e punidos. E esta é a vantagem deste governo sobre o de Cnido, onde, como a lei não permitia levar a julgamento os *amimonas,*[26] nem mesmo após sua administração,[27] o povo jamais podia exigir que se explicassem as injustiças que lhe haviam sido feitas.

Ainda que, de modo geral, o poder de julgar não deva estar ligado a parte alguma do legislativo, isto comporta três exceções, baseadas no interesse particular de quem deve ser julgado.

Os grandes estão sempre expostos à inveja; e, se fossem julgados pelo povo, poderiam correr perigo, e não desfrutariam do privilégio que, num Estado livre, o mais simples dos cidadãos possui, ou seja, o de ser julgado por seus pares. É preciso, pois, que os nobres sejam levados a julgamento, não diante dos tribunais ordinários da nação, mas diante daquela parte do corpo legislativo composta pelos nobres.

Poderia ocorrer que a lei que é, ao mesmo tempo, clarividente e cega fosse, em certos casos, rigorosa demais. Mas os juizes da nação, como já dissemos, não são mais do que a boca que pronuncia as palavras da lei; seres inanimados que não podem moderar-lhe nem a força nem o rigor. É pois a parte do corpo legislativo que dissemos ser, em outra ocasião, um tribunal necessário, que, também neste caso, o é; cabe à sua autoridade suprema moderar a lei em favor da própria lei, pronunciando-se menos rigorosamente do que ela.

Poderia, ainda, acontecer que algum cidadão, nos negócios públicos, violasse os direitos do povo, e cometesse crimes que os magistrados estabelecidos não soubessem ou não quisessem punir. Mas em geral o poder legislativo não pode julgar; e ainda menos neste caso particular em que representa a parte interessada, que é o povo. Só pode, pois, ser acusador. Mas diante de quem acusará? Irá ele curvar-se diante dos tribunais da lei, que lhe são inferiores e, além disso, compostos de pessoas que, sendo povo como ele próprio, seriam levados pela autoridade de tão importante acusador? Não: é preciso, para conservar a dignidade do povo e a segurança do indivíduo, que a parte legislativa do povo acuse perante a parte legislativa dos nobres, a qual não possui nem os mesmos interesses, nem as mesmas paixões que ele possui.

Esta é a vantagem que este governo possui sobre a maior parte das antigas repúblicas, onde havia este abuso, o de o povo ser, ao mesmo tempo, juiz e acusador.

O poder executivo, como dissemos, deve participar da legislação pela faculdade de vetar; sem o que breve será despojado de suas prerrogativas. Mas se o poder legislativo também participa da execução, o poder executivo estará igualmente perdido.

Se o monarca tomasse parte na legislação pela faculdade de estatuir, não haveria mais liberdade. Porém, como é preciso, no entanto, que tome parte na legislação para defender-se, é preciso que o faça pela faculdade de vetar.

O que levou o governo a mudar em Roma foi que o Senado, que tinha parte do poder executivo, e os magistrados, que detinham a outra parte, não tinham, como o povo, o direito de vetar.

Eis aqui, portanto, a constituição fundamental do governo de que estamos falando. Sendo aí o corpo legislativo composto de duas partes, cada uma delas subjugará a outra por sua mútua faculdade de vetar. Ambas serão tolhidas pelo poder executivo, que será, por sua vez, tolhido pelo legislativo.

Esses três poderes deveriam formar um repouso ou uma inação. Como, porém, pelo movimento necessário das coisas, são obrigados a caminhar, serão forçados a caminhar de comum acordo.

Como não faz parte do legislativo senão por sua faculdade de vetar, o poder executivo não poderia entrar no debate dos negócios públicos. Nem mesmo é necessário que faça proposições, porque, podendo sempre desaprovar as resoluções, pode rejeitar as decisões das proposições que teria desejado que não se houvessem feito.

Em algumas repúblicas antigas, em que o povo todo debatia os negócios públicos, era natural que o poder executivo os propusesse e os debatesse com ele; sem o que teria havido estranha confusão nas resoluções.

Se o poder executivo estatui sobre a arrecadação da receita pública de outra maneira que não por seu consentimento, não haverá mais liberdade, porque ele se tornará legislativo no ponto mais importante da legislação.

Se o poder legislativo estatui, não a cada ano, mas de uma vez para sempre, sobre a arrecadação da receita pública, ele corre o risco de perder a liberdade, porque o poder executivo não dependerá mais dele; e, quando se detém semelhante direito para sempre, é bastante indiferente que seja por si mesmo, ou por outro. O mesmo se dá se ele estatui, não a cada ano, mas para sempre, a respeito das forças de terra e de mar que deve confiar ao poder executivo.

A fim de que aquele que executa não possa oprimir, é preciso que o exército a ele confiado seja povo, e tenha o mesmo espírito que o povo, como era em Roma até a época de Mário. E, para que seja assim, só há dois meios: ou que os que se empreguem no exército tenham bens suficientes para responder por sua conduta diante dos demais cidadãos e que não sejam recrutados por mais de um ano, como se fazia em Roma; ou, se se tem um corpo permanente de tropas, onde os soldados sejam uma das partes mais vis da nação, é preciso que o poder legislativo possa dissolvê-lo assim que o deseje; que os soldados morem com os cidadãos e que não haja nem campo separado, nem casernas, nem praças de guerra.

Uma vez constituído o exército, ele não deve depender imediatamente do corpo legislativo, mas do poder executivo; e isso por sua própria natureza; já que sua existência consiste mais em ação do que em deliberação.

É da maneira de pensar dos homens que se dê mais importância à coragem do que ao temor; à atividade do que à prudência; à força do que aos conselhos. O exército sempre desprezará um senado e respeitará seus oficiais. Não dará atenção a ordens que lhe sejam enviadas da parte de um corpo composto de pessoas que considera temerosas e, por isso, indignas de comandá-lo. Assim, tão logo o exército dependa unicamente do corpo legislativo, o governo se tornará militar. E se o contrário jamais sucedeu, isto se deve a algumas circunstâncias extraordinárias; é porque o exército, nesses casos, está sempre subdividido e composto de diversos corpos, cada um dos quais depende de sua província particular; e porque as capitais são lugares distintos, que se defendem pela própria localização e onde não há tropa alguma.

A Holanda ainda é mais segura do que Veneza; ela submergeria as tropas revoltadas, faria que morressem de fome. Estas não se encontram em cidades que lhes pudessem garantir a subsistência; portanto, essa subsistência é precária.

Se, no caso em que o exército é governado pelo corpo legislativo, circunstâncias particulares impedem que o governo se torne militar, cai-se em outros inconvenientes; de duas, uma: ou será preciso que o exército destrua o governo, ou que o governo debilite o exército.

E essa debilitação terá uma causa bem fatal: nascerá da debilidade do próprio governo.

Se se quiser ler a obra admirável de Tácito *sobre os costumes dos germanos,* ver-se-á que deles é que os ingleses extraíram a idéia de seu governo político. Esse belo sistema foi encontrado nas florestas.

Como tudo quanto é humano possui um fim, o Estado de que falamos perderá sua liberdade

e perecerá. Roma, Lacedemônia e Cartago pereceram. Perecerá quando o poder legislativo for mais corrupto que o executivo.

Não me cabe examinar se, atualmente, os ingleses desfrutam ou não dessa liberdade. Basta-me dizer que ela é estabelecida por suas leis, e não procuro mais do que isso.

Não pretendo, com isso, depreciar os outros governos, nem dizer que essa liberdade política extrema deve afligir aqueles que possuem uma liberdade apenas moderada. Como iria eu dizê-lo, eu que creio que nem mesmo o excesso de razão é sempre desejável e que os homens, quase sempre, ajustam-se melhor ao meio-termo do que às extremidades?

Harrington, em seu *Oceana,* também examinou qual o ponto mais alto de liberdade a que a constituição de um Estado pode ser levada. A seu respeito, pode-se dizer, porém, que não buscou essa liberdade senão depois de a haver desprezado, e que construiu a Calcedônia tendo sob os olhos as costas de Bizâncio.

CAPÍTULO VII - MONARQUIAS QUE CONHECEMOS

As monarquias que conhecemos não possuem, como a de que acabamos de falar, a liberdade como objetivo imediato; elas tendem apenas para a glória dos cidadãos, do Estado e do príncipe. Mas dessa glória resulta um espírito de liberdade que, nesses Estados, pode fazer muitas grandes coisas e, talvez, contribuir tanto para a felicidade quanto para a própria liberdade.

Os três poderes, nelas, não se distribuem nem se fundem sobre o modelo da constituição de que falamos. Cada um deles possui uma distribuição particular, segundo a qual se aproximam mais, ou menos, da liberdade política; se dela não se aproximassem, a monarquia degeneraria em despotismo.

Notas

1 Chamavam-se *leis tabulares.* Davam-se a cada cidadão duas tábuas: a primeira marcada com um A, significando *antiquo;* a outra, com um U e um R, *uti rogas.*

2 Em Atenas, erguiam-se as mãos.

3 Como em Veneza.

4 Os trinta tiranos de Atenas quiseram que os sufrágios dos *areopagitas* fossem públicos, para dirigi-los a seu bel-prazer. Lysias, *Orat. contra Agorat.,* cap. VIII.

5 Essa distinção é muito importante, e extrairei dela muitas consequências; é a chave de um sem-número de leis.

6 Cromwell.

7 Refiro-me à virtude política, que é a virtude moral, no sentido em que ela se refere ao bem geral, muito pouco das virtudes morais particulares, e nada dessa virtude que tem relação com

as verdades reveladas. Veremos bem isso no livro V, cap. II.

[8] Ali se diz que não se deve servir-se de pessoas de nível baixo; elas são muito austeras e muito difíceis.

[9] Essa expressão, *homem de bem,* é entendida aqui apenas num sentido político.

[10] Seu governo era militar; o que constitui uma das espécies do governo despótico.

[11] Sólon estabeleceu quatro classes: a primeira, dos que possuíam quinhentas minas de rendimento, quer em grãos, quer em frutos líquidos; a segunda, dos que tinham trezentas, e podiam manter um cavalo; a terceira, dos que não tinham mais do que duzentas; a quarta, de todos os que viviam do próprio trabalho. Plutarco, *Vida de Sólon.*

[12] Sólon isenta de impostos todos os da quarta classe.

[13] Como em algumas aristocracias de nossos dias. Nada debilita mais o Estado.

[14] Os delatores jogavam ali seus bilhetes.

[15] Ver Tito Lívio, livro XLIX. Um censor não podia ser perturbado nem mesmo por outro censor: cada um fazia seu registro sem se aconselhar com o colega; e, quando se fazia de outro modo, a censura, por assim dizer, era subvertida.

[16] Parece que o objetivo de algumas aristocracias é menos manter o Estado do que o que elas chamam sua nobreza.

[17] A aristocracia se transforma em oligarquia.

[18] Veneza é uma das repúblicas que, por meio de suas leis, melhor corrigiram os inconvenientes da aristocracia hereditária.

[19] Sob o reinado de Tibério, ergueram-se estátuas, e deram-se vestimentas triunfais aos delatores: o que aviltou de tal modo essas honrarias, que os que as haviam merecido passaram a desprezá-las. Fragmento de Dion, livro LVIII, cap. XIV, tirado do *Extrait des vertus et des vices,* de Const. Porfirogêneto. Ver, em Tácito, de que modo Nero, quando da descoberta e da punição de uma suposta conspiração, deu a Petronius Turpiliano, a Nerva e a Tigelino as vestimentas triunfais. *Anais,* livro XV [cap. LXXII]. Ver, também, como os generais não se dignaram a fazer a guerra, por desprezarem suas honrarias. *Pervulgatis triumphi insignibus.* Tácito, *Anais,* livro XIII [cap. LIII].

[20] Nesse estado, o príncipe bem sabia qual era o princípio de seu governo.

[21] A ginástica dividia-se em duas partes: a dança e a luta. Em Creta, assistia-se às danças armadas dos curetas; na Lacedemônia, as de Castor e de Pólux; em Atenas, às danças armadas de Palas, muito adequadas para os que ainda não estão em idade de ir para a guerra. A luta é a imagem da guerra, diz Platão, *Das leis,* livro VII. Ele louva a antigüidade por não haver instituído senão duas danças: a pacífica e a pírrica. Ver como esta última dança se aplicava à arte militar. Platão, ibidem.

[22] Cerca de cem anos depois.

[23] Como quando um pequeno soberano se mantém entre dois grandes Estados, graças a sua inveja mútua; mas isso só dura precariamente.

[24] Os moscovitas não podiam admitir que o tzar Pedro mandasse cortar suas barbas.

[25] Objetivo natural de um Estado que não possui inimigos externos, ou que acredita havê-los detido com barreiras.

[26] Eram magistrados que o povo elegia todos os anos. Ver Étiènne de Bysance.

[27] Os magistrados romanos podiam ser acusados depois de sua magistratura. Ver, em Denys d'Helicarnasse, livro IX, o caso do tribuno Genúcio.

* Extraído de MONTESQUIEU. *De Vesprit des lois.* Paris, Éditions Garnier Frères, 1973. t. I, p. 9-19. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira.

* Direito que tinham os parentes de um falecido de retomar, num prazo determinado, a herança por ele vendida, com a condição de reembolsar o comprador do pre-ço pago. (N.T.)

6
Rousseau:
da servidão à liberdade

Milton Meira do Nascimento

Os Grandes Líderes — Danton, p. 44, Nova Cultural

Dentre os filósofos do chamado século das luzes, que preconizavam a difusão do saber como o meio mais eficaz para se pôr fim à superstição, à ignorância, ao império da opinião e do preconceito, e que acreditavam estar dando uma contribuição enorme para o progresso do espírito humano, Rousseau, certamente, ocupa um lugar não muito cômodo. Seu ingresso na república das letras deu-se com a obtenção do prêmio concedido pela Academia de Dijon, que havia proposto o seguinte tema para dissertação: "O restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes?" Ao responder negativamente a essa questão, Rousseau iria marcar uma posição bem diferente do espírito da época. "Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem." [1] Antes pois de defender o processo de difusão das luzes, impõe-se perguntar sobre que tipo de saber tem norteado a vida dos homens.

> Se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensarmos dessa multidão de autores secundários... Que pensarmos desses compiladores de obras que indiscretamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma populaça indigna de aproximar-se delas, enquanto seria de desejar-se que todos aqueles que não pudessem ir longe na carreira das letras fossem impedidos desde o início e encaminhados às artes úteis à sociedade?[2]

A crítica às ciências e às artes, contudo, não significa uma recusa do que seria a verdadeira

ciência. De certa maneira, se Rousseau não partilha com seus contemporâneos o ideal da difusão das luzes do saber, pode-se dizer que, ao invocar o ideal do sábio, sua exigência é ainda maior do que a deles, porque acompanhada de uma forte conotação moral. A ciência que se pratica muito mais por orgulho, pela busca da glória e da reputação do que por um verdadeiro amor ao saber, não passa de uma caricatura da ciência e sua difusão por divulgadores e compiladores, autores de segunda categoria, só pode contribuir para piorar muito mais as coisas.

A verdadeira filosofia é a virtude, esta ciência sublime das almas simples, cujos princípios estão gravados em todos os corações. Para se conhecer suas leis basta voltar-se para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões.[3]

Uma vez porém que já quase não mais se encontram homens virtuosos, mas apenas alguns menos corrompidos do que outros, as ciências e as artes, embora tenham contribuído para a corrupção dos costumes, poderão, no entanto, desempenhar um papel importante na sociedade, o de impedir que a corrupção seja maior ainda.

> Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedir que se tornem crimes, cobrindo-os com um verniz que não permite que o veneno se espalhe tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público que é sempre uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo.[4]

Não se trata, portanto, de acabar com as academias, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos. As ciências e as artes podem muito bem distrair a maldade dos homens e impedi-los de cometer crimes hediondos.

Desse modo, conforme Rousseau nos diz no "Prefácio" de *Narciso,* não há nenhuma incompatibilidade em fazer a crítica radical das ciências e das artes e, ao mesmo tempo, escrever peças de teatro e livros sobre moral e política.

> Não se trata mais de levar as pessoas a agirem bem, basta distraí-las de praticarem o mal. Impõe-se ocupá-las com bagatelas para desviá-las das más ações; em lugar de pregar-lhes, deve-se distraí-las. Se meus escritos edificarem o pequeno número dos bons, eu lhes fiz todo o bem que dependia de mim e será talvez servi-los ainda mais utilmente oferecer aos outros objetos de distração que os impeçam de pensar em si.[5]

Embora todas as ciências e as artes tenham feito mal à sociedade "é essencial hoje servir-se delas, como de um remédio para o mal que causaram ou como um desses animais maléficos que é preciso esmagar sobre a mordida".[6]

É pois nesse quadro que o autor se coloca, destoando bastante de seus contemporâneos, mas ao mesmo tempo marcando de maneira precisa o sentido mesmo de sua atividade como escritor. Se aqueles que

> me criticam notarem que o amor da reputação me faz esquecer o da virtude, peço-lhes que me advirtam disso publicamente e prometo, no mesmo instante, atear fogo aos meus

escritos e aos meus livros e concordar com todos os erros que lhes aprouver censurar-me.[7]

Curriculum de um cidadão de Genebra

Sem pretender dar-nos sermões, Rousseau deixou-nos trabalhos exemplares em vários domínios, da música à política, passando pela produção de peças de teatro e pelo belíssimo romance que é *A nova Heloísa.* E deixou-nos o testemunho maior de sua vida nas páginas maravilhosas de sua autobiografia, *As confissões.*

> Nasci em Genebra, em 1712, de Isaac Rousseau, cidadão, e de Suzanne Bernard, cidadã. Uma herança bem medíocre, para ser dividida entre quinze filhos, havia reduzido a quase nada a parte que coube a meu pai, que não tinha outro meio de subsistência senão a profissão de relojoeiro, na qual era, na verdade, muito hábil. [8]

Este filho de relojoeiro, já pela sua condição social, não iria encontrar um caminho muito fácil pela frente, se quisesse ingressar no mundo das letras, dominado, na sua maioria, por pensadores como Voltaire, cuja linhagem era a de uma burguesia bem abastada, que freqüentavam os famosos "salões" da época e não dispensavam uma certa proximidade da corte. Rousseau será sempre avesso aos salões e às cortes. Será um filósofo à margem dos grandes nomes de seu século, mas nem por isso estaria afastado das polêmicas e chegou até a contribuir, a convite de Diderot, para a grande *Enciclopédia,* com artigos sobre música e economia política.

Vejamos então o desenvolvimento de sua atividade intelectual juntamente com os episódios mais marcantes de sua vida.

1718	-	Têm início suas primeiras leituras. Em pouco tempo, ele e seu pai haviam devorado todos os romances da biblioteca de sua mãe, que havia morrido no parto dele mesmo. A seguir, leu obras de Bossuet, La Sueur, Plutarco, Ovídio, La Bruyère, Fontenelle, Molière.
1722	-	Seu pai é obrigado a exilar-se e Rousseau permanece sob os cuidados do pastor Lambercier em Bossey.
1724	-	De volta a Genebra, aprende o ofício de gravador.
1728	-	Foge de Genebra e consegue a proteção de Madame de Warens, como catecúmeno. Inicia a redação de Narciso *ou o amante de si mesmo.*
1731	-	Converte-se ao catolicismo em Amnecy e torna-se amante de Madame de Warens em Chambéry.
1740	-	Torna-se preceptor dos filhos do Sr. Mably, mas não obtém muito sucesso na profissão.
1741	-	Separa-se de Madame de Warens.
1742	-	Torna-se secretário da família Dupin em Paris.

1743	-	Escreve Dissertação sobre a música *moderna.*
1744	-	Secretário do embaixador de Veneza. Encontra-se com Diderot.
1745	-	Liga-se a Thérèse Levasseur, com a qual passará o resto da vida. Tiveram cinco filhos. Termina a ópera As musas *galantes.*
1747	-	Nascimento do primeiro filho, entregue a uma instituição de caridade, Enfants-Trouvés. E assim fará com todos os outros.
1749	-	Mantém contatos freqüentes com a equipe da *Enciclopédia.*
1750	-	Visita Diderot encarcerado no castelo de Vincennes. Escreve o Discurso sobre as ciências e as artes e recebe o 1º prêmio da Academia de Dijon.
1751	-	Torna-se copiador de música para sobreviver.
1752	-	Representação do Adivinho *da aldeia, ópera de estilo italiano,* no castelo de Fontainebleau.
1753	-	Escreve Carta sobre a música francesa e quase é preso por isso. Recupera os direitos de "cidadão de Genebra".
1755	-	Publica o Discurso sobre a origem e os fundamentos *da desigualdade entre os homens.* Na *Enciclopédia* aparece o seu artigo "Economia política".
1756	-	Escreve Cartas sobre a providência e inicia polêmica com Voltaire sobre a interferência da providência divina nos negócios humanos. Instala-se na casa de Madame d'Epinay.
1758	-	Redige a primeira versão da Profissão de fé do vigário de Savoia. Termina a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* e *A nova Heloísa. Rompe com Diderot e com Madame d'Epinay*.
1759	-	Instala-se na casa do marechal de Luxemburg.
1760	-	Publicação de A nova *Heloísa.*
1762	-	Publicação do Contrato *social e do Emílio.* O parlamento de Paris condena o Emílio a ser queimado e o seu autor à prisão. Ao mesmo tempo, o Contrato e o Emílio são condenados também em Genebra. Rousseau refugia-se em Neuchatel.
1763	-	Publica a Carta a Beaumont, arcebispo de Paris, em defesa do Emílio. Redige o Projeto de Constituição *para a Córsega.*
1764	-	Escreve Cartas escritas da montanha, contra as Cartas escritas *do campo,* do procurador Tronchin, de Genebra.
1765	-	Após a condenação das Cartas escritas da montanha, Rousseau refugia-se na ilha de Saint-Pierre e depois na França, onde recebe passaporte provisório, sob a proteção do príncipe de Conti.
		Viaja para a Inglaterra e torna-se hóspede de David Hume em Londres, mas logo

1766	-	rompe com o filósofo inglês.
1767	-	Volta à França graças ao príncipe de Conti. Publica o Dicionário *de música.*
1768	-	Casa-se no civil com Thérèse Levasseur.
1770	-	Ganha a vida como copiador de música e faz leituras públicas das Confissões. Instala-se definitivamente em Paris.
1771	-	Faz novas leituras públicas das Confissões, mas Madame d'Epinay consegue a interdição dessas leituras junto ao delegado de polícia M. de Sartine. Redige Considerações *sobre o governo da Polônia* e torna-se amigo de Bernardin de Saint-Pierre, autor de Paul et *Virginie*.
1772	-	Redige Diálogos — Rousseau juiz de *Jean-Jacques.*
1776	-	Inicia a redação dos Devaneios *de um passeador solitário.*
1778	-	Instala-se em Ermenonville, na casa do marquês de Girardin. Morre a 2 de julho, deixando inacabados os Devaneios. O marquês de Girardin recolherá os manuscritos das *Confissões.*

O pacto social

Os temas mais candentes da filosofia política clássica, tais como a passagem do estado de natureza ao estado civil, o contrato social, a liberdade civil, o exercício da soberania, a distinção entre o governo e o soberano, o problema da escravidão, o surgimento da propriedade, serão tratados por Rousseau de maneira exaustiva, de um lado, retomando as reflexões dos autores da tradicional escola do direito natural, como Grotius, Pufendorf e Hobbes e, de outro, não poupando críticas pontuais a nenhum deles, o que o colocará, no século XVIII, em lugar de destaque entre os que inovaram a forma de se pensar a política, principalmente ao propor o exercício da soberania pelo povo, como condição primeira para a sua libertação. E, certamente, por isso mesmo, os protagonistas da revolução de 1789 o elegerão como patrono da Revolução ou como o primeiro revolucionário.

Procuramos selecionar textos apenas do *Contrato social* e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens,* porque constituem uma unidade temática importante e porque os demais escritos, de certa maneira, aprofundam e explicitam as questões que já haviam sido abordadas naquelas duas obras.

A chave para se entender a articulação entre essas duas obras está no primeiro parágrafo no capítulo I, do livro I, do *Contrato:* "O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deve esta transformação? Eu o ignoro: o que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão".[9] Ora, a trajetória do homem, da sua condição de liberdade no estado de natureza, até o surgimento da propriedade, com todos os inconvenientes que daí surgiram, foi descrita no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Nesta obra, o objetivo de Rousseau é o de construir a

história hipotética da humanidade, deixando de lado os fatos, procedimento semelhante ao que outros filósofos já haviam feito no século XVII. Espinosa e Hobbes tomaram de empréstimo, da geometria, o método para a análise dos problemas da moral e da política. Rousseau, por sua vez, afirma na introdução ao *Discurso sobre a desigualdade*-.

> Comecemos por afastar todos os fatos, pois eles não dizem respeito à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àqueles que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.[10]

Ao declarar que ignora o processo de transformação do homem, da liberdade à servidão, nosso autor se refere aos fatos reais, que seriam bem difíceis de serem verificados, uma vez que os vestígios deixados pelos homens são insuficientes para que se tenha uma idéia precisa de toda a sua história. Esta, porém, pode ser construída hipoteticamente e demonstrada através de argumentos racionais.

Qual seria pois a história hipotética da humanidade? Precisamente, a que culmina com a legitimação da desigualdade, quando o rico apresenta a proposta do pacto.

> Unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence, instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Numa palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.[11]

E Rousseau acrescenta logo em seguida:

> Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, [...] Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. [12]

É a partir do reconhecimento dessa situação que Rousseau inicia o *Contrato social,* afirmando que " o homem nasce livre e em toda parte encontra-se a ferros", mas seu projeto, desta vez, muda de nível. Agora não se trata mais de reconstruir hipoteticamente a história da humanidade, mas de apresentar o deverser de toda ação política. Quando Rousseau se pergunta como ocorreu a mudança da liberdade para a servidão e responde imediatamente que não sabe, mas que pode resolver o problema da sua legitimidade, é preciso entender que não é o caso de

legitimar a servidão, pois isto ele denunciara no *Discurso,* na passagem que acabamos de citar. O que pretende estabelecer no *Contrato social* são as condições de possibilidade de um pacto legítimo, através do qual os homens, depois de terem perdido sua liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil. Tais condições serão desenvolvidas ao longo dos capítulos VI, VII e VIII do livro I do *Contrato*. No processo de legitimação do pacto social, o fundamental é a condição de igualdade das partes contratantes. As cláusulas do contrato,

> quando bem compreendidas, reduzem-se a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por tornar onerosa para os demais.[13]

A situação é bem diferente daquela descrita no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Agora, ninguém sai prejudicado, porque o corpo soberano que surge após o contrato é o único a determinar o modo de funcionamento da máquina política, chegando até mesmo a ponto de poder determinar a forma de distribuição da propriedade, como uma de suas atribuições possíveis, já que a alienação da propriedade de cada parte contratante foi total e sem reservas. Desta vez, estariam dadas todas as condições para a realização da liberdade civil, pois o povo soberano, sendo ao mesmo tempo parte ativa e passiva, isto é, agente do processo de elaboração das leis e aquele que obedece a essas mesmas leis, tem todas as condições para se constituir enquanto um ser autônomo, agindo por si mesmo. Nestas condições haveria uma conjugação perfeita entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade. Fórmula que seria desenvolvida mais tarde por Kant. Um povo, portanto, só será livre quando tiver todas as condições de elaborar suas leis num clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas mesmas leis signifique, na verdade, uma submissão à deliberação de si mesmo e de cada cidadão, como partes do poder soberano. Isto é, uma submissão à vontade geral e não à vontade de um indivíduo em particular ou de um grupo de indivíduos.

A vontade a representação

Tal é a condição primeira de legitimidade da vida política, ou seja, aquela que marca a sua fundação através de um pacto legítimo, onde a alienação é total e onde a condição de todos é a de igualdade. Este processo de legitimação, da fundação do corpo político, deverá estender-se também para a máquina política em funcionamento. Não basta que tenha havido um momento inicial de legitimidade. É necessário que ela permaneça ou então que se refaça a cada instante. Para que o corpo político se desenvolva, não basta o ato de vontade fundador da associação, é preciso que essa vontade se realize. Os fins da constituição da comunidade política precisam ser realizados. Donde a necessidade de se criarem os mecanismos adequados para a realização desses fins. Essa tarefa caberá ao corpo administrativo do Estado. Todo o livro III do *Contrato social* será dedicado ao governo. Para Rousseau, antes de mais nada, impõe-se definir o governo, o corpo administrativo do Estado, como funcionário do soberano, como um órgão limitado pelo

poder do povo e não como um corpo autônomo ou então como o próprio poder máximo, confundindo-se neste caso com o soberano. Se a administração é um órgão importante para o bom funcionamento da máquina política, qualquer forma de governo que se venha a adotar terá que submeter-se ao poder soberano do povo. Neste sentido, dentro do esquema de Rousseau, as formas clássicas de governo, a monarquia, a aristocracia e a democracia, teriam um papel secundário dentro do Estado e poderiam variar ou combinar-se de acordo com as características do país, tais como a extensão do território, os costumes do povo, suas tradições etc. Mesmo sob um regime monárquico, segundo Rousseau, o povo pode manter-se como soberano, desde que o monarca se caracterize como funcionário do povo.

O que é interessante no livro III do *Contrato* é que Rousseau, depois de frisar o caráter do governo como um corpo submisso à autoridade soberana, depois de reconhecer a sua necessidade, passa a enumerar os riscos da sua instituição, sua tendência a degenerar. "Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo despende um esforço contínuo contra o soberano." [14] O governo tende a ocupar o lugar do soberano, a constituir-se não como um corpo submisso, como um funcionário, mas como o poder máximo, invertendo portanto os papéis. Ao invés de submeter-se ao povo, o governo tende a subjugá-lo.

Uma outra instituição que merece muita atenção por parte de Rousseau é a da representação política. A força de suas expressões no capítulo XV do livro III do *Contrato* poderia dar a entender uma certa intransigência quanto a um mecanismo que ficaria consagrado pelas democracias modernas. No entanto, para permanecer coerente com seus princípios, sempre na exigência de legitimidade da ação política, Rousseau não admite a representação ao nível da soberania. Uma vontade não se representa. "No momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre, não mais existe." [15] O exercício da vontade geral através de representantes significa uma sobreposição de vontades. Ninguém pode querer por um outro. Quando isto ocorre, a vontade de quem a delegou não mais existe ou não mais está sendo levada em consideração. Donde se segue que a soberania é inalienável. Mas Rousseau reconheceria a necessidade de representantes a nível de governo. E, se já era necessária uma grande vigilância em relação ao executivo, por sua tendência a agir contra a autoridade soberana, não se deve descuidar dos representantes, cuja tendência é a de agirem em nome de si mesmos e não em nome daqueles que representam. Para não se perpetuarem em suas funções, seria conveniente que fossem trocados com uma certa freqüência.

Para concluir nossa análise da relação entre o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e o *Contrato social*, poderíamos elucidar algumas questões que muito freqüentemente têm aparecido, quando se trata do pensamento político de Rousseau. Em que medida, ao estabelecer um dever-ser de toda ação política, ou seja, as condições de possibilidade de uma ação política legítima, o autor estaria propondo um outro tipo de sociedade e dessa maneira estaria acreditando numa ação política transformadora? Da servidão, teríamos condições de desenvolvermos um projeto visando à recuperação da liberdade? A considerarmos os próprios textos de Rousseau, deparamo-nos com uma certa incredulidade quanto à recuperação da liberdade por povos que já a perderam completamente. Sua visão da história é pessimista. Quando chamado a atuar na política concreta, quando convidado a elaborar o projeto de constituição para a Córsega e a redigir a reforma das leis polonesas, Rousseau será bastante moderado e usará sempre a máxima

que já havia enunciado no *Contrato social*: a primeira tarefa do legislador é conhecer muito bem o povo para o qual irá redigir as leis. Não existe uma ação política boa em si mesma em termos absolutos. Cada situação exige um tratamento especial. A ação política será mesmo comparada à ação do médico diante do paciente. Seu papel é prolongar a vida ao máximo, mas não poderá impedir que o corpo morra, uma vez que tiver completado o seu ciclo vital. Fazer com que um povo, da servidão, recupere a liberdade, é o mesmo que recuperar a vida de um doente prestes a morrer. Tal façanha, evidentemente, não ocorre todos os dias, mas só mesmo por um milagre. Uma reviravolta desse porte só acontece uma vez na vida de um povo. Foi assim que os protagonistas da Revolução Francesa de 1789 compreenderam o momento extraordinário que estavam vivendo. A febre e o fervor revolucionários faziam com que cada militante se sentisse como que saindo das cinzas, da morte para a vida. E lá estavam eles a empunhar o *Contrato social* como uma espécie de manual de ação política e a eleger o seu autor como o primeiro revolucionário.

Não se deve, porém, no pensamento político de Rousseau, tomar a exceção como regra de toda prática política. As revoluções são exceções na vida dos povos. O que há de fascinante na Revolução Francesa e na interpretação que uma grande parte de revolucionários fazia do pensamento político de Rousseau é que, a partir daquela data, tudo o mais se ilumina a partir da ótica dos revolucionários. A exceção virou regra. Todo o *Contrato social,* de uma análise cuidadosa do modo de funcionamento da engrenagem política e das condições de sua legitimidade, transformou-se num manual prático de política. Seja como for, se a leitura que os revolucionários fizeram de Rousseau é possível, é bom não nos esquecermos de que existe um outro Rousseau, que teria muito a dizer aos povos, não em épocas de grandes transtornos e convulsões sociais, como ocorre nas revoluções, mas em tempos normais, ou pelo menos no vigor das leis.

Notas

[1] ROUSSEAU, J. -J. *Discours sur les sciences et les arts.* Paris, Pléiade, 1954, p. 18.

[2] Idem, ibidem, p. 28-9.

[3] Idem, ibidem, p. 30.

[4] ROUSSEAU, J.-J. Prefácio. In: _____.*Narcisse, ou 1'amant de lui-même*. Paris, Pléiade, 1954, p. 972.

[5] Idem, ibidem, p. 972.

[6] Idem, ibidem, p. 974. Nota de rodapé.

[7] Idem, ibidem, p. 974.

[8] ROUSSEAU, J. -J. *Les confessions.* Paris, Garnier Flamarion, 1958, v. 1, p. 44.

[9] Idem. *Du contrat social.* Paris, Pléiade, 1954, t. III, p. 351.

[10] Idem. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Paris, Pléiade, 1954, t. III, p. 132.

[11] Idem, ibidem, p. 177.

[12] Idem, ibidem, p. 178.

[13] Idem. *Du contrat social,* cit., p. 360-1.

[14] Idem, ibidem, p. 421.

[15] Idem, ibidem, p. 431.

TEXTOS DE ROUSSEAU*

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens

O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: "Isto é meu", e encontrou pessoas bastante simples para crê-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: "Guardai-vos de escutar este impostor; estais perdidos se esquecerdes que os frutos são para todos, e que a terra é de ninguém!" Mas existe um grande indício de que as coisas aí já tivessem chegado ao ponto de não poder mais continuar como estavam: pois esta idéia de propriedade — provindo de muitas idéias anteriores, que não puderam nascer senão sucessivamente — não se formou repentinamente no espírito humano: foi preciso fazer progressos, adquirir muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de geração para geração, até chegar ao último limite do estado de natureza. Adotemos, portanto, uma perspectiva mais abrangente e tratemos de ordenar, sob um único ponto de vista, esta lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos, na sua ordem mais natural.

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado, o de sua conservação. Os frutos da terra lhe forneciam todos os recursos necessários; o instinto levou-o a utilizá-los. Dentre os diversos modos de existência que a fome e outros apetites o levaram a experimentar alternadamente, houve um que o incitou a perpetuar sua espécie; e esta inclinação cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não produzia senão um ato puramente animal: uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais, e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela.

Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal limitado inicialmente às puras sensações, e aproveitando apenas os dons que lhe oferecia a natureza, longe de sonhar em arrancar-lhe alguma coisa. Mas logo se apresentaram as dificuldades, foi preciso aprender a vencê-las: a altura das árvores que o impedia de alcançar seus frutos, a concorrência dos animais que deles também se alimentavam, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a aplicar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na corrida, vigoroso no combate. As armas naturais, tais como os galhos das árvores e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Ele aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater por necessidade os outros animais, a disputar sua subsistência com os outros homens, ou a compensar-se daquilo que fosse preciso ceder ao mais forte.

À medida que o gênero humano se expandiu, as dificuldades se multiplicaram com os homens. A diferença dos solos, dos climas, das estações, forçaram-nos a incluí-la em suas maneiras de viver. Os anos estéreis, os invernos longos e rudes, os verões ardentes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova habilidade. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol e se tornaram pescadores e comedores de peixes. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios cobriram-se com as peles dos

animais que haviam matado. O trovão, um vulcão, ou qualquer feliz acaso, fê-los conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno; aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo e, enfim, nele preparar as carnes que outrora devoravam cruas.

Esta reiterada adequação dos vários seres a si mesmo e de uns aos outros engendrou naturalmente no espírito do homem a percepção de algumas relações. Estas relações que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. Aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras e, embora inúmeros deles o sobrepassassem em força no combate ou em rapidez na corrida, daqueles que poderiam servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se, com o tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros. Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.

Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós e não tivesse mais comércio com eles do que com os outros animais, não foram esquecidos nas suas observações. As conformidades, que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. Uma vez bem estabelecida em seu espírito, essa importante verdade levou-o a seguir, por meio de um pressentimento tão seguro e mais rápido do que a dialética, as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles.

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunira. No segundo caso, cada um procurava obter vantagens do melhor modo, seja abertamente, se acreditava poder agir assim, seja por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco.

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa idéia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigi-lo o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. Se era caso de agarrar um veado, cada um sentia que para tanto devia ficar no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguida sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros.

Facilmente se compreende que um tal comércio não exigia uma linguagem muito mais rebuscada do que a das gralhas ou dos macacos que se reúnem quase do mesmo modo. Gritos

inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos compuseram durante muito tempo a língua universal; juntando-se-lhes, em cada região, alguns sons articulados e convencionais — cuja instituição, como já se disse, não é muito fácil explicar —, obtiveram-se línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até hoje possuem várias nações selvagens.

Salto multidões de séculos, forçado pelo tempo que decorre, pela abundância das coisas que tenho a dizer e pelo progresso quase insensível desses preliminares, pois, quanto mais lentos são os acontecimentos em sua sucessão, tanto mais prontos para serem descritos.

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a habilidade. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates. No entanto, como os mais fortes foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los e, quanto aos que já possuíam cabana, nenhum deles certamente procurou apropriar-se da de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante.

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto deu origem aos mais doces sentimentos conhecidos pelos homens: o amor conjugai e o amor paterno. Cada família se tornou uma pequena sociedade ainda mais unida, por serem a afeição recíproca e a liberdade seus únicos laços; e foi então que se estabeleceu a primeira distinção na maneira de viver dos dois sexos, que até então era uma só. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a cuidar da cabana e dos filhos, enquanto o homem ia buscar a subsistência comum. Através de uma vida mais suave, os dois sexos começaram a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um isoladamente se tornou menos apto para combater os animais selvagens, em compensação ficou mais fácil se reunirem para, em comum, resistirem a eles.

Nesse novo estado, com uma vida simples e solitária, necessidades muito limitadas e os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um ócio bem maior, empregaram-no na obtenção de várias espécies de comodidades desconhec cidas por seus pais; e este foi o primeiro jugo que eles, inadvertidamente, se impuseram, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes; porque, além de continuarem assim a amolecer o corpo e o espírito, tais comodidades, ao se tornarem um hábito, perderam quase todo seu prazer e, ao mesmo tempo, ao se degenerarem em verdadeiras necessidades, a sua privação se tornou mais cruel do que doce fora sua posse; e os homens se sentiam infelizes ao perdê-las sem serem felizes por possuí-las.

Neste ponto, podemos entrever um pouco melhor como o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou insensivelmente no seio de cada família, e pode-se conjecturar ainda como diversas causas particulares puderam aumentar a linguagem e acelerar seu progresso, tornando-

a mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios as regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Podemos supor que um idioma comum tenha se formado antes entre homens assim aproximados e forçados a viver juntos, do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. Assim, é bastante possível que, depois de suas primeiras tentativas de navegação, os insulares tenham trazido para nós o uso da palavra; e é ao menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente.

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então os homens, errando pelos bosques, os homens, ao adquirirem uma situação mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos bandos e, por fim, formam em cada região uma nação particular, unida por costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Afinal, uma vizinhança permanente não pode deixar de engendrar alguma ligação entre diversas famílias. Jovens de ambos os sexos habitam cabanas vizinhas; o relacionamento efêmero, exigido pela natureza, logo induz a outro não menos agradável e mais permanente, pela frequentação mútua. Acostumam-se a considerar diversos objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se idéias de mérito e de beleza, as quais produzem sentimentos de preferência. Por muito se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; o ciúme nasce com o amor, a discórdia triunfa, e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano.

À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração são ativados, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se ampliam e os laços se estreitam. Os homens habituam-se a se reunir diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se o divertimento, ou melhor, a ocupação dos homens e mulheres ociosos e agrupados. Cada um começa a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil, ou o mais eloqüente, tornou-se o mais considerado; e este foi o primeiro passo para a desigualdade e ao mesmo tempo para o vício: dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo e, de outro, a vergonha e a inveja, e a fermentação causada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.

Logo que os homens começaram a apreciar-se mutuamente, e que a idéia de consideração se formou em seu espírito, cada um pretendeu ter direito a ela, e não foi mais possível a ninguém deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres da civilidade, mesmo entre os selvagens; e, por isso, toda afronta voluntária tornou-se um ultraje pois, no mal que resultava do insulto, o ofendido via o desprezo da sua pessoa, muitas vezes mais insuportável que o próprio mal. Na medida em que cada um punia o desprezo que lhe dispensavam, proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se terríveis, e os homens sanguinários e cruéis. Eis precisamente o grau a que chegara a maioria dos povos selvagens que conhecemos. É por não terem distinguido suficientemente as idéias, e observado o quanto esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se apressam a concluir que o homem é

naturalmente cruel e que necessita de polícia para amansá-lo. Ora, nada é tão meigo quanto ele no seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza à igual distância da estupidez dos brutos e das verdades funestas do homem civil e, compelido da mesma forma pelo instinto e pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém, sem a isso ser levado por alguma coisa, mesmo depois de atingido por algum mal. Pois, segundo o axioma do sábio Locke, *não pode haver afronta onde não há propriedade*.

Mas é preciso observar que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que possuíam na sua constituição primitiva; que a moralidade começando a se introduzir nas ações humanas, e constituindo cada um, perante as leis, o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao puro estado de natureza não convinha mais à sociedade nascente; que era preciso que as punições se tornassem mais severas à medida que as ocasiões de ofender se tornavam mais freqüentes; e que cabia ao terror das vinganças ocupar o lugar de freio das leis. Assim, ainda que os homens tivessem se tornado menos tolerantes, e que a compaixão natural já tivesse sofrido alguma alteração, este período de desenvolvimento das faculdades humanas, ao manter um equilíbrio entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade do nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Quanto mais se reflete sobre isso, mais se percebe que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem [1] e que certamente dele saiu por algum acaso funesto que, para o bem-estar geral, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano fora feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo, e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo, e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a coser suas roupas de pele com espinhos ou cerdas, a se enfeitar de plumas e de conchas, a pintar o corpo de diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a esculpir com pedras afiadas alguns botes de pescadores ou alguns grosseiros instrumentos musicais; em uma palavra, enquanto se dedicaram apenas às obras que um único homem podia criar, e a artes que não necessitavam do concurso de várias mãos, eles viveram livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto o poderiam ser pela sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si as doçuras de um comércio independente: mas, desde o momento em que um homem teve necessidade do auxílio de um outro, desde que se apercebeu de que seria útil a um só indivíduo contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, a propriedade se introduziu, o trabalho se tornou necessário e as vastas florestas se transformaram em campos aprazíveis, que foi preciso regar com o suor dos homens e, nos quais, viu-se logo a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.

A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu esta grande revolução. Para o poeta, foram o ouro e a prata, mas, para o filósofo, foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano. Tanto um como o outro eram desconhecidos pelos selvagens da América, que por isso sempre permaneceram nesse estado; os outros povos parecem mesmo ter permanecido bárbaros enquanto praticaram uma destas artes sem a outra. E talvez uma das melhores razões por que a Europa foi, senão mais cedo, pelo

menos mais constantemente e melhor policiada do que as outras partes do mundo, é ser ela, ao mesmo tempo, a mais abundante em ferro e a mais fértil em trigo.

É difícil conjeturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro; pois não se pode crer que eles tenham imaginado por si mesmos em extrair a matéria da mina, e dar-lhe o preparo necessário para colocá-la em fusão, antes de saber o que daí resultaria. Por outro lado, menos ainda se pode atribuir esta descoberta a algum incêndio acidental, porque as minas só se formam em lugares áridos e desprovidos de árvores e plantas; podendo-se até dizer que a natureza tenha tomado precauções para ocultar-nos esse segredo fatal. Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, terá dado aos observadores a idéia de imitar essa operação da natureza. Seria preciso ainda supor muita coragem e previdência para executar um trabalho tão penoso e imaginar com tal antecedência as vantagens que dele podiam tirar — o que convém apenas aos espíritos já mais desenvolvidos do que estes deviam ser.

Quanto à agricultura, o seu princípio foi conhecido muito antes do estabelecimento de sua prática e de modo algum é possível que os homens, continuamente ocupados em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem imediatamente a idéia dos meios empregados pela natureza para a geração dos vegetais; seu engenho, porém, apenas se voltou para este lado provavelmente bem mais tarde, seja porque as árvores — que, ao lado da caça e da pesca, lhe forneciam alimento — não necessitavam de seus cuidados; seja por desconhecerem o uso do trigo, por falta de instrumentos para cultivá-lo, por não preverem uma necessidade futura ou, enfim, por falta de meios para impedir os outros de se apropriarem do fruto de seu trabalho. Tornando-se mais hábeis, pode-se crer que, com pedras cortantes e bastões pontudos, começaram a cultivar alguns legumes ou raízes em volta de suas cabanas, muito tempo antes de saber preparar o trigo e de ter os instrumentos necessários para a cultura em grande escala. Sem contar que, para dedicar-se a esta ocupação e semear a terra, é preciso primeiro resolver perder alguma coisa antes para ganhar muito depois; precaução bem distante da tendência de espírito do homem selvagem, que, como já disse, acha difícil pensar pela manhã em suas necessidades da noite. A invenção das outras artes foi, pois, necessária para forçar o gênero humano a dedicar-se à arte da agricultura. Desde que se necessitou de homens para fundir e forjar o ferro, outros homens foram necessários para alimentar aqueles. Quanto mais o número de trabalhadores foi se multiplicando, menos houve mãos para atender a subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la. Como uns precisavam de comestíveis em troca do ferro, outros descobriram enfim o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis. Daí nasceram, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de trabalhar os metais e de multiplicar o seu uso.

Da cultura de terras resultou necessariamente sua partilha, e da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça: pois, para entregar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possa ter alguma coisa; além disso, começando os homens a voltar seu olhar para o futuro, e tendo todos alguns bens a perder, nenhum deixou de temer a represália pelos danos que poderia causar a outrem. Esta origem se mostra ainda mais natural por ser impossível conceber a idéia da propriedade nascendo de algo que não seja a mão de obra; pois não se compreende como, para se apropriar das coisas que absolutamente não produziu, o homem possa nisso

colocar mais do que seu trabalho. É somente o trabalho que, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe consequentemente direito sobre a gleba, pelo menos até a colheita e, desta forma, de ano a ano — o que, tornando-se uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. Quando os antigos, diz Grotius, deram a Ceres o epíteto de legisladora, e a uma festa celebrada em sua honra, o nome de Tesmoforia, quiseram dar a entender com isso que a partilha das terras havia produzido uma nova forma de direito, quer dizer, o direito de propriedade, diferente daquele que resulta da lei natural.

As coisas teriam continuado sempre nesse estado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e o consumo dos alimentos estivessem sempre em um perfeito equilíbrio, mas a proporção que em nada se apoiava logo se rompeu; o mais forte trabalhava mais, o mais esperto tirava melhor partido do seu trabalho, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador tinha mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro vivia em dificuldades. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens — desenvolvidas pelas diferenças de circunstância — tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam, na mesma medida a influir na sorte dos particulares.

Tendo as coisas chegado a esse ponto, é fácil imaginar o resto. Não me deterei descrevendo a invenção sucessiva das outras artes, o progresso das línguas, a prova e o emprego dos talentos, a desigualdade das fortunas, o uso ou o abuso das riquezas, nem todos os seus respectivos detalhes que cada qual pode imaginar à vontade. Limitar-me-ei somente a dar uma olhada no gênero humano tal como se apresenta nesta nova ordem de coisas.

Eis então todas nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio envolvido, a razão em atividade e o espírito chegando quase ao limite da perfeição de que é suscetível. Aí são acionadas as qualidades naturais, são estabelecidas a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade de bens e o poder de servir ou de prejudicar, mas quanto ao espírito, à beleza, à força ou à destreza, quanto aos méritos e aos talentos; e sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, desde logo foi preciso tê-las ou afetá-las. Em proveito próprio, era preciso também mostrar-se diferente do que se era realmente. Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes e, desta distinção, resultaram a ostentação imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que formam seu cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, ei-lo, por uma multidão de novas necessidades, submetido por assim dizer a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais, num certo sentido, se torna escravo mesmo tornando-se seu senhor: rico, ele necessita de seus serviços; pobre, precisa de seus auxílios, e a mediocridade não o coloca de forma alguma em situação de viver sem eles. É preciso então que procure incessantemente interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem que o benefício deles, na realidade ou na aparência, reside em trabalharem para o seu próprio: o que o torna trapaceiro e artificial com uns, arrogante e duro para com outros e o coloca na contingência de enganar a todos aqueles de que necessita, quando não pode se fazer por eles temido ou não julga de seu interesse ser-lhes útil. Enfim, a ambição voraz, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma triste

tendência a prejudicarem-se mutuamente; uma inveja secreta e tanto mais perigosa que, para dar seu golpe com maior segurança, freqüentemente usa a máscara da benevolência; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses, e sempre o desejo oculto de fazer seu lucro às custas de outrem: todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. Antes de serem inventados os sinais representativos das riquezas, elas não podiam consistir senão em terras e em animais, os únicos bens reais que os homens podiam possuir. Ora, quando as herdades cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir o solo inteiro e de todas se tocarem, uns só puderam prosperar às custas dos outros, e os supranumerários que a fraqueza ou a indolência, por sua vez, haviam impedido de as adquirir tornaram-se pobres sem haver nada perdido, porque, tudo mudando à sua volta, somente eles não mudaram e foram obrigados a receber ou a roubar sua subsistência da mão dos ricos; daí começaram a nascer, segundo as diversas características de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos. Os ricos, de seu lado, mal conheceram o prazer de dominar, logo desprezaram todos os outros e, servindo-se de seus antigos escravos para submeter outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, tal como lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e querem somente devorar homens.

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, a igualdade rompida foi seguida da mais indigna desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que não terminava senão em combates e mortes.[2] A sociedade nascente foi colocada no mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais retornar sobre seus passos, nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.

Attonitus novitate mali, divesque misenque, Effugere optat opes, et quae modo voverat odit. 3

Não é possível que os homens não tenham afinal refletido sobre uma situação tão miserável e sobre as calamidades que os afligiam. Os ricos sobretudo logo perceberam o quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam, e na qual tanto o risco de sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Além disso, qualquer aparência que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem que elas estavam apoiadas num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma força poder-lhes-ia arrebatá-las, sem que disso pudessem lamentar-se. Os enriquecidos, só pela indústria, não podiam tampouco basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: "Fui eu quem construiu esse muro, ganhei esse terreno com o meu trabalho", outros poderiam responder-lhes: "Quem vos deu as demarcações e por que razão pretendeis ser pagos, às nossas custas, por um trabalho que jamais vos impusemos. Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece ou sofre pela necessidade daquilo que tendes em excesso, e que seria preciso um consentimento

expresso e unânime do gênero humano para vos apropriardes, da subsistência comum, de tudo o que ultrapasse a vossa?" Destituído de razões válidas para se justificar e de forças suficientes para se defender, esmagando facilmente um particular, mas esmagado ele próprio por grupos de bandidos, sozinho contra todos, e não podendo, dado às invejas mútuas, se unir com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum do saque, o rico, forçado pela necessidade, concebeu enfim o projeto mais premeditado que até então havia passado pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.

Com tal objetivo, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que armava a todos, uns contra os outros, que tornava suas posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões enganadoras para fazer com que aceitassem seu objetivo: "Unamo-nos — disse-lhes — para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos, e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence: instituamos regras de justiça e de paz às quais todos sejam obrigados a se submeter, que não façam exceção a ninguém, e que de certo modo reparem os caprichos da fortuna através da igual submissão do poderoso e do fraco a deveres mútuos. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns, e nos mantenha em concórdia eterna".

Foi preciso muito menos que o equivalente a esse discurso para conduzir homens rudes, fáceis de seduzir, que aliás tinham demasiadas questões para deslindar entre si para poderem se abster de árbitros, e demasiada avareza e ambição para poderem se abster de senhores por muito tempo. Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não tinham bastante experiência para prever seus perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que esperavam poder se aproveitar dos mesmos e até os sábios compreenderam que seria preciso sacrificar uma parte de sua liberdade para conservar a outra, tal como um ferido permite que lhe amputem o braço para salvar o resto do corpo.

Tal foi ou teve de ser a origem da sociedade e das leis, que propiciaram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico,[4] destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma hábil usurpação um direito irrevogável e que, para o proveito de alguns ambiciosos, daí em diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Vê-se facilmente como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas. As sociedades, multiplicando-se ou estendendo-se rapidamente, cobriram logo toda a superfície da terra e não foi mais possível encontrar no universo um único lugar onde se pudesse escapar ao jugo e subtrair-se à espada freqüentemente mal empunhada, que cada homem perpetuamente vê suspensa sobre sua cabeça.

Do contrato social

Livro I

CAPÍTULO I - OBJETO DESTE PRIMEIRO LIVRO

O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deu esta transformação? Eu o ignoro. O que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.

Se considerasse somente a força e o efeito que dela deriva, eu diria: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; mas logo que possa sacudir esse jugo e o faz, age ainda melhor pois, recuperando sua liberdade pelo mesmo direito com que esta lhe foi roubada, ou ele tem o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la". Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. Trata-se de saber que convenções são essas [...]

CAPÍTULO III - DO DIREITO DO MAIS FORTE

O mais forte não é nunca forte o bastante para ser sempre o senhor, se não transforma sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte; direito aparentemente tomado com ironia, e na realidade estabelecido como princípio. Mas jamais alcançaremos uma explicação para esta palavra? A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; quando muito, é um ato de prudência. Em qual sentido poderá representar um dever?

Suponhamos, por um momento, esse pretenso direito. Digo que dele resultará somente um discurso confuso, inexplicável pois, uma vez que a força faz o direito, o efeito varia com a causa: toda força que superar a primeira sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo e, já que o mais forte tem sempre razão, trata-se somente de agir de modo a ser o mais forte. Ora, que direito será esse, que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não se necessita obedecer pelo dever; e, se não somos mais forçados a obedecer, não somos mais obrigados a fazê-lo. Vê-se então que a palavra *direito* não acrescenta nada à força e aqui não significa absolutamente nada.

Obedecei aos poderes. Se isto quer dizer: Cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo; respondo que jamais será violado. Todo poder vem de Deus, eu o reconheço; mas toda doença também vem: por isso, será proibido chamar o médico? Quando um assaltante me ataca num recanto da floresta, não somente sou obrigado a dar-lhe minha bolsa, mas, se pudesse salvá-la, estaria obrigado em consciência a dá-la, visto que, enfim, a pistola do bandido também é um poder?

Convenhamos então que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos. Desse modo, minha pergunta inicial sempre retorna.

CAPÍTULO IV - DA ESCRAVIDÃO

Já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seus semelhantes, e já que a força não produz nenhum direito, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens.

Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, porque todo um povo não poderá fazê-lo e tornar-se súdito de um rei? Nesta frase existem muitas palavras equívocas a exigir explicação, mas atenhamo-nos à palavra *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de um outro não se dá e, quando muito, ele se vende pela sua subsistência: mas um povo, por que se venderia? É bem difícil que um rei propicie a subsistência de seus súditos, ele apenas tira deles a sua e, segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos darão, pois, a sua pessoa, com a condição de que se tomem também seus bens? Não vejo o que mais lhes restaria.

Dir-se-á que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, os vexames de seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? O que ganham com isso, se esta mesma tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras e isto basta para que nelas se sintam bem? Os gregos encerrados no covil do Ciclope, aí viviam tranqüilos, aguardando sua vez de serem devorados.

Dizer que um homem se dá gratuitamente é uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão somente porque aquele que o pratica não está de posse do seu bom-senso. Dizer a mesma coisa de todo um povo é supor uma nação de loucos e a loucura não cria direito.

Ainda que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos; eles nascem homens e livres; sua liberdade lhes pertence e ninguém, senão eles, tem direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai pode, em seu nome, estipular condições para sua conservação e para seu bem-estar, mas não pode dá-las irrevogável e incondicionalmente, pois uma tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade. Seria preciso então, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que a cada geração o povo fosse senhor para admiti-lo ou rejeitá-lo: mas então esse governo não seria mais arbitrário.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e mesmo aos seus deveres. Não existe nenhuma compensação possível para aquele que renuncia a tudo. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e eliminar toda moralidade de suas ações eqüivale a eliminar toda liberdade de sua vontade. Enfim, é uma convenção vã e contraditória estipular, de um lado, uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? E esta única condição, sem equivalente, sem mudança, não conduz à nulidade do ato? Pois, qual direito meu escravo teria contra mim, já que tudo o que ele tem me pertence e que, se seu direito é o meu, esse direito meu contra mim mesmo é uma expressão sem qualquer sentido?

Grotius e outros autores encontram na guerra uma outra origem do pretenso direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar sua vida às custas de sua liberdade; convenção que é tanto mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes. Mas é claro que esse pretenso direito de matar os vencidos não resulta de modo algum do estado de guerra. Apenas porque, vivendo na sua primitiva independência, não

tinham uma relação suficientemente constante para constituir nem o estado de paz nem o estado de guerra, os homens, em absoluto, não são naturalmente inimigos. É a relação entre as coisas e não entre os homens que gera a guerra; e já que o estado de guerra não pode nascer de simples relações pessoais, mas somente de relações reais, a guerra privada ou de homem a homem não pode existir nem no estado de natureza, onde absolutamente não há propriedade constante, nem no estado social, onde tudo se encontra sob a autoridade das leis.

Os combates particulares, os duelos, os conflitos, são atos que não constituem nunca um estado; quanto às guerras privadas, autorizadas pelas ordenações de Luiz IX, rei da França, e suspensas pela Paz de Deus, são abusos do governo feudal, o mais absurdo de todos os sistemas, contrário aos princípios do Direito Natural e a qualquer boa constituição.

A guerra não representa pois uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, nunca como homens, nem mesmo como cidadãos,[1] mas como soldados; nunca como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado não pode ter por inimigos senão outros Estados, e não homens, visto que entre coisas de naturezas diversas não se pode estabelecer nenhuma relação verdadeira.

Este princípio está mesmo conforme às máximas estabelecidas em todos os tempos e à prática constante de todos os povos regidos por leis. As declarações de guerra são menos advertências às potências do que aos seus súditos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem declarar guerra ao princípe, não é um inimigo, é um bandido. Mesmo em plena guerra, um príncipe justo apodera-se, em país inimigo, de tudo o que pertence ao público; mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais são estabelecidos os seus. Sendo objetivo da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar seus defensores na medida em que eles tenham armas nas mãos; mas logo que as deponham e se rendam, deixando de ser inimigos ou instrumentos do inimigo, tornam-se simplesmente homens, e não se tem mais direito sobre sua vida. Às vezes, pode-se eliminar o Estado sem matar um só de seus membros: ora, a guerra não concede nenhum direito que não seja necessário à sua finalidade. Estes princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão.

Quanto ao direito de conquista, ele não dispõe de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, este direito que ele não tem não pode estabelecer o de subjugá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode fazê-lo escravo; o direito de fazê-lo escravo não vem então do direito de matá-lo: constituindo pois uma troca injusta fazê-lo comprar, pelo preço de sua liberdade, a sua vida, sobre a qual não se tem nenhum direito. Ao fundar o direito de vida e de morte sobre o direito de escravidão, e o direito de escravidão sobre o direito de vida e de morte, não está claro que se cai num círculo vicioso?

Supondo-se mesmo esse terrível direito de tudo matar, afirmo que um escravo feito na guerra, ou um povo dominado, não tem qualquer obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto a isso for forçado. Tomando um equivalente à sua vida, o vencedor não lhe concedeu favor algum: em vez de matá-lo sem proveito, matou-o utilmente. Longe pois de ter

adquirido sobre ele alguma autoridade ligada à força, o estado de guerra subsiste entre eles como antes, sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado e o uso do direito de guerra não supõe nenhum tratado de paz. Por certo firmaram uma convenção; mas esta convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade.

Assim, de qualquer forma que se considerem as coisas, o direito de escravidão é nulo, não somente porque é ilegítimo, mas por ser absurdo e não significar nada. Estas palavras, *escravo* e *direito,* são contraditórias, excluem-se mutuamente. Seja de um homem para outro homem, seja de um homem para um povo, esse discurso será sempre igualmente insensato: "Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo em meu proveito, e eu a obedecerei enquanto me aprouver e tu obedecerás enquanto for do meu agrado".

CAPÍTULO V - DE COMO É SEMPRE PRECISO REMONTAR A UMA CONVENÇÃO ANTERIOR

Ainda que eu admitisse tudo o que refutei até aqui, os fomentadores do despotismo não se encontrariam em melhor situação. Existirá sempre uma grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Que homens esparsos sejam sucessivamente subjugados a um só, em qualquer número que possam ser, não vejo nisso senão um senhor e seus escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe: seria, se o quisermos, uma agregação, mas não uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, será sempre um particular; seu interesse, isolado do dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse homem vem a morrer, seu império depois dele fica esparso e sem ligação, como um carvalho depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se converte num monte de cinzas.

Um povo, diz Grotius, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de se dar a um rei. Esta doação mesma é um ato civil; supõe uma deliberação pública. Antes pois de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade.

Realmente, se não existisse nenhuma convenção anterior, onde estaria a obrigação da minoria em se submeter à escolha da maioria, no caso de a eleição não ser unânime? E de onde provém o direito de cem, que querem um senhor, votar por dez que não o querem de modo algum? A lei da pluralidade dos sufrágios é, ela própria, a instituição de uma convenção e supõe, ao menos por uma vez, a unanimidade.

CAPÍTULO VI - DO PACTO SOCIAL

Suponhamos os homens chegando ao ponto onde os obstáculos que impedem sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir e o gênero humano pereceria se não mudasse de modo de vida.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as

que existem, não têm eles outro meio para se preservar senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel e levando-as a agir em concerto.

Esta soma de forças não pode nascer senão do concurso de muitos; mas sendo a força e a liberdade de cada homem os principais instrumentos de sua preservação, como poderia ele empenhá-las sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Esta dificuldade, reconduzida ao meu assunto, pode ser enunciada nestes termos: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes". É esse o problema fundamental ao qual o *Contrato social* dá a solução.

As cláusulas deste contrato são de tal forma determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e sem nenhum efeito; de sorte que, embora não tenham jamais sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas, até que, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Essas cláusulas, bem entendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, pois, em primeiro lugar, desde que cada um se dê completamente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa em torná-la onerosa aos demais.

Além disso, sendo a alienação feita sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível e nenhum associado tem algo mais a reclamar: pois, se restassem quaisquer direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada um, sendo de certo modo seu próprio juiz, pretenderia logo sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.

Enfim, cada um, ao se dar a todos, não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde e mais força para conservar o que se tem.

Se separarmos então, do pacto social, o que não é de sua essência, percebemos que ele se reduz aos seguintes termos: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo".

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade*[2] e, hoje, o de *república* ou de *corpo político,* o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos,* enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos,* enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se freqüentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados

com inteira precisão.

CAPÍTULO VII - DO SOBERANO

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte. Impõe-se notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano, devido às duas relações diferentes segundo as quais cada um deles é encarado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo consequentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se a não ser numa única relação, encontrar-se-á então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem sequer o contrato social. O que não significa que esse corpo não possa comprometer-se inteiramente com outrem, naquilo que absolutamente não derrogar o contrato, pois, em relação ao estrangeiro, torna-se um ser simples, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, não existindo senão pela integridade do contrato, não pode obrigar-se, mesmo em relação a outrem, a nada que derrogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a um outro soberano. Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz.

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, e, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros disso se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm.

Ora, o soberano, sendo formado tão somente pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar interesse contrário ao deles e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros. Veremos, logo a seguir, que não pode prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser.

O mesmo não se dá, porém, com os súditos em relação ao soberano, a quem, apesar do interesse comum, ninguém responderia por seus compromissos, se o soberano não encontrasse meios de assegurar-se quanto à fidelidade dos súditos.

Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa

moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito — injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político.

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, ele abrange tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral, será a ela constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição pela qual cada cidadão, desde que a entregue à pátria, se garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

CAPÍTULO VIII - DO ESTADO CIVIL

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aqui levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição freqüentemente não o degradassem a uma condição inferior àquela da qual saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o seduz e que ele pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral; e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.

Poder-se-ia, a propósito do que foi dito acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu é liberdade. Mas já disse muito acerca desse princípio e o sentido filosófico da palavra *liberdade,* neste ponto, não pertence a meu assunto.

CAPÍTULO IX - DO DOMÍNIO REAL

Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui, se encontram naquele instante. O que não significa que, por esse ato, a posse mude de natureza ao mudar de mãos e se torne

propriedade nas do soberano, mas sim que, como as forças da Cidade são incomparavelmente maiores do que as de um particular, a posse pública é também, na realidade, mais forte e irrevogável, sem ser mais legítima, pelo menos para os estrangeiros. Tal coisa se dá porque o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social — contrato esse que, no Estado, serve de base a todos os direitos — mas não é senhor daqueles bens perante as outras potências senão pelo direito de primeiro ocupante, que tomou dos particulares.

O direito do primeiro ocupante, embora mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois de estabelecido o de propriedade. Todo homem tem naturalmente direito a quanto lhe for necessário, mas o ato positivo, que o torna proprietário de qualquer bem, o afasta de tudo mais. Tomada a sua parte, deve a ela limitar-se, não gozando mais de direito algum à comunidade. Eis por que o direito de primeiro ocupante, tão frágil no estado de natureza, se torna respeitável para todos os homens civis. Por esse direito, respeita-se menos o que pertence a outrem, do que aquilo que não pertence a si mesmo.

Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante a qualquer terreno: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos.

Com efeito, concedendo-se à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante, não se estará estendendo-o o mais longe possível? Poder-se-á não estabelecer limites para esse direito? Bastará pôr o pé num terreno comum para logo pretender ser dele o senhor? Bastará a força, capaz de afastar dele num momento os outros homens, para destituí-los do direito de novamente voltar a ele? Como poderá um homem ou um povo assenhorear-se de um território imenso e dele privar todo o gênero humano, a não ser por usurpação punível, uma vez que tira do resto dos homens o abrigo e os alimentos que a natureza lhes dá em comum? Quando Nunez Balboa, na costa, tomava posse de todo o mar do Sul e de toda a América meridional, em nome da coroa de Castela, era o bastante para desapossar todos os habitantes e daí excluir todos os príncipes do mundo? Sobre tal base, estas cerimônias se multiplicavam inutilmente e o rei católico não precisaria senão imediatamente tomar posse, a partir de seu gabinete, de todo o universo, limitando-se, em seguida, a incluir em seu império o que antes pertencia aos outros príncipes.

Concebe-se como as terras dos particulares reunidas e contíguas se tornam território público e como o direito de soberania, estendendo-se dos súditos ao terreno por eles ocupado, se torna, ao mesmo tempo, real e pessoal, colocando os possuidores numa dependência ainda maior e fazendo de suas próprias forças as garantias de sua fidelidade. Essa vantagem não parece haver sido muito bem compreendida pelos antigos monarcas que, intitulando-se simplesmente reis dos persas, dos citas, dos macedônios, pareciam considerar-se mais chefes dos homens do que senhores do país. Os de hoje chamam-se, mais habilmente, reis de França, da Espanha, da Inglaterra etc.; dominando assim o território, sentem-se bastante seguros para dominar seus habitantes.

O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar-lhes a sua posse legítima, transformando a usurpação num

direito verdadeiro, e a posse em propriedade. Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquiriram, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a si mesmos. O paradoxo explica-se facilmente pela distinção entre os direitos de que o soberano e o proprietário gozam sobre os mesmos bens, como se verá mais adiante.

Pode também acontecer que os homens comecem a unir-se antes de possuir qualquer coisa e que, apossando-se depois de um terreno suficiente a todos, o fruam em comum ou dividam entre si, seja em partes iguais, seja de acordo com proporções estabelecidas pelo soberano. De qualquer forma que se realiza tal aquisição, o direito que cada particular tem sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o que não haveria solidez no vínculo social e nem força verdadeira no exercício da soberania.

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo o sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, se tornam todos iguais por convenção e de direito.[3]

Livro II

CAPÍTULO I - A SOBERANIA É INALIENÁVEL

A primeira e a mais importante conseqüência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição que é o bem comum. Pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. É o que existe de comum a esses vários interesses que forma o vínculo social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.

Afirmo, pois, que a soberania, por ser apenas o exercício da vontade geral, não pode jamais se alienar, e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode ser transmitido, mas não a vontade.

Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende, pela sua natureza, às predileções e a vontade geral, à igualdade. Menos possibilidade haverá ainda de se alcançar uma garantia para esse acordo, mesmo quando ele devesse sempre existir; isto não seria um efeito da arte, mas do acaso. O soberano pode muito bem dizer: "Quero, neste momento, o que deseja um tal homem, ou pelo menos o que ele diz desejar"; mas ele não pode dizer: "O que este homem desejar amanhã eu o desejarei também", por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma

vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo — desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político.

Isso não quer dizer absolutamente que as ordens dos chefes não possam ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo. Isso será explicado mais adiante.

CAPÍTULO II - A SOBERANIA É INDIVISÍVEL

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral,[4] ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura e, quando muito, de um decreto.

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interna e em poder de negociar com o estrangeiro. Algumas vezes, confundem todas essas partes e, outras vezes, separam-nas. Fazem do soberano um ser fantástico e formado de peças ajustadas, tal como se formassem um homem de inúmeros corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais além disso. Contam que os charlatões do Japão despedaçam uma criança aos olhos dos espectadores e, depois, jogando ao ar todos os membros, um após outro, volta ao chão a criança viva e completamente recomposta. É mais ou menos assim que são feitos os passes de mágica de nossos políticos; depois de desmembrarem o corpo social, por uma sorte digna das feiras, não se sabe como, reúnem as peças.

Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que dela são apenas emanações. Assim, por exemplo, consideraram-se atos de soberania o ato de declarar guerra e o de fazer a paz, que não o são, pois cada um desses atos não é uma lei, mas unicamente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei, como claramente se verá quando for definida a idéia que se prende à palavra *lei*.

[...]

CAPÍTULO III - SE PODE ERRAR A VONTADE GERAL

Resulta do acima exposto que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende

somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os excessos e as faltas que nelas se destroem mutuamente[5], resta, como soma das diferenças, a vontade geral.

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poderseá então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantos quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única. Então, não há mais vontade geral, e a opinião que a ela se sobrepõe não passa de uma opinião particular.

Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.[6] Foi essa a única e sublime instituição do grande Licurgo. Caso haja sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade, como o fizeram Sólon, Numa e Sérvio. Tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade geral sempre se esclareça e jamais se engane o povo.

CAPÍTULO XII - DIVISÃO DAS LEIS

A fim de ordenar o todo ou para dar a melhor forma possível à coisa pública, há várias relações a considerar. Primeiro, a ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado; como logo veremos, tal relação compõe-se da relação dos termos intermediários.

As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais, não sem alguma razão no caso de serem sábias, pois, se existe em cada Estado somente uma boa maneira de ordená-lo, o povo que a encontrou deve conservá-la; mas se a ordem estabelecida é má, por que se tomariam por fundamentais leis que a impedem de ser boa? Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre soberano para mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *pólis:* o que se consegue sempre graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis.

Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva no povo o espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande legislador, embora parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóboda, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível. Entre essas várias classes, as leis políticas, que constituem a forma do Governo, são as únicas ligadas ao meu assunto.

Livro III

Antes de falar das várias formas de governo, procuremos firmar o sentido preciso dessa palavra, que ainda não foi bem explicado.

CAPÍTULO I - DO GOVERNO EM GERAL

Advirto ao leitor que este capítulo deve ser lido pausadamente e que não conheço a arte de ser claro para quem não quer ser atento.

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma, moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra, física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso primeiramente que eu queira ir até ele; em segundo lugar, meus pés me transportem até ele. Quer um paralítico queira correr, quer um homem ágil não o queira, ambos continuarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade; esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo.* Nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso.

Vimos que o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Fácil é ver, pelo contrário, baseando-se nos princípios acima estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da lei, nem consequentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis.

A força pública necessita, pois, de um agente próprio que a reúna e a ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de algum modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união da alma com o corpo. Eis qual é, no Estado, a razão do governo, confundida erroneamente com o soberano, do qual não é senão o ministro.

Que será, pois, o governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o

soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política.

Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou *reis,* isto é, *governantes,* e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*.[7] Desta forma, têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isto não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que ele pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver. Sendo incompatível com a natureza do corpo social, a alienação de um tal direito é contrária ao objetivo da associação.

Chamo, pois, de *governo* ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de *príncipe* ou *magistrado* o homem ou o corpo encarregado dessa administração.

É no governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o governo. O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do governo tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos. Além disso, jamais se poderia alterar qualquer dos três termos sem romper, de pronto, a proporção. Se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis ou, ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo e o Estado, em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia.

Enfim, como não há senão uma média proporcional para cada relação, não há mais que um bom governo possível para cada Estado. Como, porém, inúmeros acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não só diversos governos podem ser bons para diferentes povos, mas também para o mesmo povo em épocas diferentes.

[...]

CAPÍTULO III - DIVISÃO DOS GOVERNOS

Viu-se, no capítulo precedente, por que se distinguem as várias espécies ou formas de governos segundo o número de membros que as compõem. Resta ver, neste capítulo, como se faz tal divisão.

O soberano, em primeiro lugar, pode confiar o governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares. Dá-se a essa forma de governo o nome de *democracia.*

O soberano pode também restringir o governo às mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples cidadãos do que magistrados e esta forma recebe o nome de *aristocracia.*

Enfim, pode concentrar todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma é a mais comum e se chama *monarquia* ou governo real.

Deve-se notar que todas essas formas, ou pelo menos as duas primeiras, são suscetíveis de restrições e de ampliações, e têm até uma amplitude bastante grande, porquanto a democracia pode compreender todo o povo ou limitar-se à metade. A aristocracia, por sua vez, da metade do corpo pode contrair-se indeterminadamente até o menor número. A própria realeza é suscetível de certa partilha. Esparta, por sua constituição, teve constantemente dois reis e viram-se no império romano até oito imperadores reinando ao mesmo tempo, sem que se pudesse dizer que o império estivesse dividido. Assim, há um ponto em que cada forma de governo se confunde com a seguinte e vê-se que, sob três denominações apenas, o governo é, na realidade, suscetível de tantas formas diferentes quantos cidadãos possua o Estado.

Mais ainda: esse mesmo governo, podendo em certos aspectos subdividir-se em outras partes, uma administrada de uma maneira e outra de outro modo, dessas três formas combinadas pode resultar uma multidão de formas mistas, cada uma das quais é multiplicável por todas as formas simples.

Em todos os tempos discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros.

Se, nos vários Estados, o número de magistrados superiores deve estar em razão inversa à do número de cidadãos, conclui-se daí que, em geral, o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. Essa regra provém diretamente do princípio. Como, porém, ponderar a multidão de circunstâncias que podem engendrar exceções?

[...]

CAPÍTULO X - DOS ABUSOS DO GOVERNO E DE SUA TENDÊNCIA A DEGENERAR

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição e, como não há outra vontade do corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde deverá suceder que o príncipe oprima, enfim, o soberano e rompa o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, com o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem.

[...]

CAPÍTULO XI - DA MORTE DO CORPO POLÍTICO

Tal é a propensão natural e inevitável dos governos, até o melhor constituído. Se Esparta e Roma pereceram, qual Estado pode esperar durar para sempre? Se queremos formar um estabelecimento durável, não sonhemos nunca em torná-lo eterno. Para ter bom êxito, não é preciso tentar o impossível, nem se gabar de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.

O corpo político, tal como o corpo do homem, começa a morrer desde o seu nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um e outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que o outro, desde que nenhum acidente imprevisto determine seu desaparecimento antes do tempo.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo é o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixe de funcionar, o animal morre.

CAPÍTULO XII - COMO SE MANTÉM A AUTORIDADE SOBERANA

Não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido. O povo reunido — dir-se-á — que quimera! Hoje é uma quimera, mas não o foi há dois mil anos. Os homens mudaram de natureza?

Os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que pensamos: nossas fraquezas, nossos vícios e nossos preconceitos é que os diminuem. As almas baixas absolutamente não creem na existência de grandes homens; vis escravos sorriem com ar zombeteiro ao ouvirem a palavra *liberdade*.

Pelo que já foi feito, consideremos o que pode ser feito. Não me referirei às antigas repúblicas da Grécia, mas parece-me que a república romana era um grande Estado, e a cidade de Roma, uma grande cidade. O último censo registrou em Roma quatrocentos mil cidadãos em armas, e o último recenseamento do Império, mais de quatro milhões de cidadãos, sem levar em consideração os dependentes, os estrangeiros, as mulheres, as crianças e os escravos. Pode-se imaginar qual a dificuldade que havia para reunir freqüentemente o numeroso povo dessa capital e de seus arredores. No entanto, passavam-se poucas semanas sem que se reunisse o povo romano, e até mesmo por várias vezes. Ele não somente exercia os direitos da soberania, mas também uma parte dos direitos do governo. Tratava de certos assuntos, julgava certas causas, e todo esse povo, na praça pública, era quase sempre tanto magistrado quanto cidadão.

Remontando até os primeiros tempos das nações, ver-se-á que a maior parte dos antigos governos, mesmo os monárquicos, como o dos macedônios e o dos francos, possuía conselhos semelhantes. Seja como for, esse único fato incontestável soluciona todas as dificuldades: do existente ao possível a conseqüência me parece boa.

CAPÍTULO XV - DOS DEPUTADOS OU REPRESENTANTES

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles

preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la.

É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a frouxidão e o amor à comodidade que trocam os serviços pessoais pelo dinheiro. Cede-se uma parte do lucro, para aumentá-lo à vontade. Dai ouro, e tereis logo ferros. A palavra *finança* é uma palavra de escravos, não é conhecida na pólis. Num Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro; longe de pagar para se isentarem de seus deveres, pagarão para cumpri-los por si mesmos. Distancio-me bastante das idéias comuns, pois considero as corveias menos contrárias à liberdade do que os impostos.

Quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos. Haverá até um número menor de negócios particulares, porque a soma da felicidade comum, ao fornecer uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, levao, por isso, a buscar menos em seus assuntos particulares. Numa pólis bem dirigida, todos correm para as assembleias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém tem interesse no que nelas acontece, prevendo-se que a vontade geral não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem. As boas leis contribuem para que se façam outras melhores, e as más levam a leis piores. Quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* — pode-se estar certo de que o Estado está perdido.

A diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas, os abusos do governo fizeram com que se concebesse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação. É o que em certos países ousam chamar de Terceiro Estado. Desse modo, o interesse particular das duas ordens é colocado em primeiro e segundo lugares, ficando o interesse público em terceiro.

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade de forma alguma se representa: ou é ela mesma, ou é outra, não há meio-termo. Desta forma, os deputados do povo não são, nem podem ser, seus representantes; não passam de seus comissários, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar e, em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois o é somente durante a eleição dos membros do parlamento; logo que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso que dela faz mostra que bem merece perdê-la.

A idéia de representantes é moderna; vem-nos do governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana se degrada e o nome do homem cai em desonra. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, jamais o povo teve representantes e não se conhecia essa palavra. É bastante singular que em Roma, onde os tribunos eram tão reverenciados, não se tenha sequer imaginado que eles pudessem usurpar as funções do povo e que, no meio de tão grande multidão, nunca tivessem tentado decidir por sua conta um único plebiscito. Pode-se imaginar, no entanto, o embaraço que às vezes provocava na multidão aquilo que ocorria no tempo dos Gracos, quando uma parte dos cidadãos dava seu sufrágio do alto dos telhados.

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes nada são. No seio desse povo prudente, tudo era colocado em sua justa medida: ele deixava seus litores fazer o que seus tribunos não teriam ousado e não temia que os litores quisessem representá-lo.

No entanto, para explicar como os tribunos algumas vezes o representavam, basta conceber como o governo representa o soberano. Não sendo a lei mais do que a declaração da vontade geral, claro está que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à lei.

Livro IV

CAPÍTULO VII - DA CENSURA

Assim como a declaração da vontade geral se faz pela lei, a declaração do julgamento público se faz pela censura. A opinião pública é a espécie de lei cujo ministro é o censor, que só faz aplicá-la aos casos particulares, a exemplo do príncipe.

O tribunal censório, longe pois de representar o árbitro da opinião do povo, não passa de seu declarador e, desde que disso se afasta, suas decisões tornam-se vãs e sem efeito.

É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, pois tudo isso se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é em absoluto a natureza, mas a opinião, que decide a escolha de seus prazeres. Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. Porém, é desse julgamento que surge o engano, sendo, pois, necessário regulá-lo. Quem julga os costumes, julga a honra, e quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião.

As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando ela enfraquece, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não fez.

Conclui-se daí que a censura só pode ser útil para conservar os costumes, jamais para restabelecê-los. Estabelecei censores durante o vigor das leis; tão logo elas se percam, tudo estará perdido, pois nada de legítimo terá ainda força quando as leis já não a tiverem.

A censura mantém os costumes, impedindo que as opiniões se corrompam, conservando a sua retidão por meio de aplicações sábias e até, algumas vezes, fixando-os, quando ainda se mostram incertos. O uso de "segundos" nos duelos, praticado insistentemente no reino de França, foi abolido devido unicamente às palavras, que se seguem, de um edito do rei: "Quanto àqueles que têm a covardia de chamar segundos". Esse julgamento, precedendo o do público, prescreveu-o rapidamente. Mas, quando os mesmos editos quiseram estabelecer que também era covardia bater-se em duelo, o que é muito verdadeiro, mas contrário à opinião comum, o público zombou desta decisão, sobre a qual já firmara seu julgamento.

Já disse em outra parte[8] que a opinião pública, por não estar absolutamente submetida à coerção, não necessita de qualquer demonstração de força no tribunal estabelecido para

representá-la. Não é de se admirar muito a arte com que esse recurso, inteiramente perdido para os modernos, era utilizado entre os romanos e, mais ainda, entre os lacedemônios.

Notas *(Discurso sobre a origem...)*

[1] É extremamente notável o fato de que, depois de tantos anos que os europeus se atormentam para fazer com que os selvagens de todas as regiões do mundo passem a viver do seu modo, não tenham conseguido ainda conquistar um só, nem mesmo a favor do cristianismo; pois nossos missionários às vezes os fazem cristãos, mas jamais homens civilizados. Nada pode superar a sua invencível repugnância a adquirir nossos costumes e viver como nós. Se estes pobres selvagens são tão infelizes quanto se pretende, por qual inconcebível perversão de julgamento recusam eles constantemente, a se policiarem ao nosso modo, ou a aprender a viver felizes entre nós, enquanto se lê em inúmeras obras que os franceses e outros europeus se refugiaram voluntariamente entre estas nações, e aí passaram sua vida inteira, sem poder mais deixar uma tão estranha maneira de viver, e que ainda se vejam missionários sensatos lamentar com enternecimento os dias calmos e inocentes que passaram entre esses povos tão desprezados? Caso me respondam que eles não têm bastante inteligência para julgar sensatamente o seu estado e o nosso, eu replicarei que a avaliação da felicidade é menos uma questão de razão do que de sentimento. Aliás, esta resposta pode se voltar contra nós com mais força ainda, pois existe maior distância de nossas idéias à disposição de ânimo imprescindível para conceber o gosto que sentem os selvagens por seu modo de vida, do que das idéias dos selvagens àquelas que podem fazer com que concebam o nosso. Com efeito, depois de algumas observações, é fácil de ver que todos os nossos trabalhos se dirigem para dois únicos objetos, a saber: alcançar para si as comodidades da vida e a consideração dos demais. Mas qual o meio que temos para imaginar a espécie de prazer que um selvagem experimenta passando a vida só, no meio dos bosques ou na pesca, ou a soprar uma flauta ruim, sem jamais saber tirar um único tom, e sem importar-se em aprender? Por diversas vezes, levaram selvagens a Paris, a Londres, e a outras cidades; empenharam-se em exibir-lhes nosso luxo, nossas riquezas, e todas as nossas artes mais úteis e curiosas: tudo isto nada provocou neles além de uma admiração estúpida, sem o menor indício de cobiça. Entre outras, lembro-me da estória de um chefe de alguns americanos setentrionais que foi levado à corte da Inglaterra há uns trinta anos. Fizeram passar mil coisas diante de seus olhos para descobrir algum presente que pudesse agradá-lo, sem que se encontrasse nada com que parecesse se importar. Nossas armas pareciam-lhe pesadas e incômodas, nossos sapatos machucavam-lhe os pés, nossos hábitos o incomodavam, recusava tudo. Enfim se percebeu que, tendo pegado um cobertor de lã, parecia sentir prazer em envolvê-lo nos ombros. "Concordais ao menos" — disseram-lhe logo — "quanto à utilidade desta peça?" "Sim" — respondeu —, "isto me parece quase tão bom quanto uma pele de animal". Nem isso teria dito se tivesse usado uma e outra na chuva. Talvez se diga que é o hábito que, ao prender cada um à sua maneira de viver, impede os selvagens de sentir o que existe de bom na nossa; e, neste ponto, deve parecer pelo menos bastante extraordinário que o hábito tenha mais força para fazer com que os selvagens prefiram a sua

miséria do que os europeus o gozo de sua felicidade. Mas, para dar a esta última objeção uma resposta à qual não haja uma única palavra a se contrapor e, sem citar todos os jovens selvagens que em vão se buscou civilizar, sem falar dos groenlandeses e dos habitantes da Islândia a quem se tentou educar e alimentar na Dinamarca e que a tristeza e o desespero fizeram perecer, seja de tédio, seja no mar por onde tentavam alcançar a nado seu país, contentar-me-ei em citar um único exemplo bem atestado e que entrego ao exame dos admiradores da polícia europeia. "Todos os esforços dos missionários holandeses do cabo da Boa Esperança jamais conseguiram converter um único hotentote. Van der Stel, governador do Cabo, tendo tomado um deles desde a infância, fez com que fosse educado nos princípios da religião cristã e na prática dos costumes da Europa. Foi vestido ricamente, ensinaram-lhe inúmeras línguas e seus progressos corresponderam inteiramente aos cuidados que se tomaram com sua educação. O governador, esperando bastante de seu espírito, mandou-o às índias com um comissário geral que o empregou utilmente nos negócios da Companhia. Depois da morte do comissário, voltou ao Cabo. Poucos dias depois de sua volta, numa visita que fez a alguns de seus parentes hotentotes, resolveu despojar-se de sua vestimenta europeia para vestir-se com uma pele de ovelha. Assim vestido, voltou ao forte carregando um pacote que continha suas vestes antigas e, apresentando-as ao governador, fez-lhe o seguinte discurso: 'Tende a bondade de reconhecer que renuncio para sempre a estes ornamentos; renuncio também, para toda a vida, à religião cristã; minha resolução é viver e morrer na religião, nos costumes e hábitos de meus antepassados. A única graça que vos peço é deixar-me o colar e o cutelo que uso; guardá-los-ei como recordação de vós'. Em seguida, sem esperar a resposta de Van der Stel, fugiu e jamais foi visto no Cabo." (*História das viagens,* t. 5, p. 175.) (Nota do autor)

[2] Poderiam objetar-me que, numa tal desordem, os homens, em vez de se degolarem obstinadamente uns aos outros, ter-se-iam dispersado, se não houvesse limites para a sua dispersão. Mas, primeiramente, esses limites teriam sido, no mínimo, os do mundo e, se pensarmos na excessiva população que resulta do estado de natureza, poderemos imaginar que a terra, nesse estado, não tardaria em estar coberta de homens que assim se veriam forçados a viver reunidos. Aliás, ter-se-iam dispersado, se o mal fosse rápido e consistisse de uma mudança ocorrida do dia para a noite. Nasciam eles, porém, sob o jugo; quando sentiam seu peso, já tinham o hábito de carregá-lo e contentavam-se em esperar a ocasião de sacudi-lo. Por fim, já acostumados a mil comodidades que os forçavam a permanecer reunidos, não lhes era tão fácil a dispersão quanto nos primeiros tempos, quando, cada um tendo necessidade somente de si mesmo, tomava seu partido sem esperar o consentimento de outrem. (Nota do autor)

[3] "Tomados de estupor com a novidade do mal, tanto o rico quanto o pobre desejam escapar às riquezas e maldizem aquilo que um instante atrás invocaram com seus votos." (OVÍDIO, "Metamorfoses", XI, verso 127.)

[4] O marechal de Villars contava que, numa de suas campanhas, tendo as excessivas trapaças de um intermediário de víveres feito com que o exército sofresse e reclamasse, ele o repreendeu abertamente e ameaçou enforcá-lo. "Essa ameaça não me atinge — respondeu-lhe

acintosamente o velhaco — e sinto-me muito à vontade para vos dizer que não se enforca um homem que dispõe de cem mil escudos." — "Não sei como isto aconteceu — acrescentava ingenuamente o marechal — mas realmente ele não foi enforcado, ainda que tivesse cem vezes merecido sê-lo".

Notas *(Do contrato social)*

[1] Os romanos que, mais do que qualquer outra nação do mundo, compreenderam e respeitaram o direito da guerra, levavam tão longe os escrúpulos a tal respeito, que não se permitia a um cidadão servir como voluntário sem ter-se alistado expressamente contra o inimigo e nominalmente contra tal inimigo. Tendo sido reformada a legião em que Catão, o Moço, sob o comando de Popílio, se iniciava na guerra, Catão, o Velho, escreveu a Popílio que, se desejasse a continuação de serviço de seu filho, ser-lhe-ia necessária a prestação de novo juramento militar, visto que, estando o primeiro anulado, não podia mais voltar as armas contra o inimigo. O mesmo Catão escreveu ao filho recomendando-lhe que se abstivesse de entrar em combate, enquanto não tivesse prestado este novo juramento. Sei que poderão objetar-me com o sítio de Clusium e outros fatos particulares, mas o que faço é citar leis e costumes. Os romanos são aqueles que menos freqüentemente transgrediram suas leis e foram os únicos a tê-las tão belas. (Nota do autor)

[2] O verdadeiro sentido dessa palavra quase se perdeu inteiramente entre os modernos: a maioria toma um burgo por uma cidade, e um burguês por um cidadão. Não sabem que as casas formam o burgo, mas que os cidadãos formam a cidade. Esse mesmo erro custou caro antigamente aos cartagineses. Nunca li que o título de *eives* tenha sido dado alguma vez ao súdito de qualquer príncipe, nem mesmo antigamente entre os macedônios, nem, em nossos dias, entre os ingleses, ainda que bem mais próximos da liberdade do que os demais. Somente os franceses tomam com familiaridade o título de *cidadãos* porque, como se pode ver nos seus dicionários, não dispõem de qualquer noção verdadeira a seu respeito; sem ela praticariam, por usurpá-lo, o crime de lesa-majestade. Essa palavra, para eles, exprime uma virtude e não um direito. Quando Bodin quis falar de nossos cidadãos e burgueses, cometeu um grande engano, tomando uns pelos outros. O Sr. d'Alembert nisso não se enganou, e distinguiu bem, no seu artigo "Genève", as quatro ordens de homens (até mesmo cinco, contando-se os simples estrangeiros) que existem no nosso burgo, e das quais somente duas compõem a república. Nenhum autor francês, que se saiba, compreendeu o verdadeiro sentido da palavra *cidadão*.

[3] Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória; ela não serve senão para manter o pobre na sua miséria, e o rico na sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e nocivas aos que nada têm: donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais. (Nota do autor)

[4] Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é necessário que todos os votos sejam contados; toda exceção formal rompe a generalidade. (Nota do autor)

[5] "Cada interesse, diz o marquês d'Argenson, tem princípios diversos. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro." Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, apenas se sentiria o interesse comum, que não encontraria jamais obstáculos; tudo andaria por si, e a política deixaria de ser uma arte.

[6] "Vera cosa è", disse Maquiavel, "che alcuni divisioni nuocono alle republiche e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette, senza partigiani, se mantengono. Non potendo adunque provedere um fondatore d'una republica che non siano nimizicie in quella, ha de proveder almeno che non vi siano sette"*. *(Hist. Florent.,* Liv. VII). (Nota do autor)

[7] É assim que em Veneza se dá ao colégio o nome de *sereníssimo príncipe,* mesmo quando o doge não assiste a ele. (Nota do autor)

[8] Apenas indico, neste capítulo, o que tratei mais longamente na *Carta ao Sr. d'Alembert.* (Nota do autor)

* Extraídos de ROUSSEAU, J. -J. *Du contrat social ou Príncipes du droit poütique*. Paris, Éditions Garnier, 1954. p. 97-240. Tradução de Cid Knipell Moreira.

*"Em verdade, há divisões que prejudicam as repúblicas e outras que lhes beneficiam: prejudiciais são as que suscitam seitas e partidários; benéficas, as que se mantêm sem seitas nem partidários. Não podendo, pois, o fundador de uma república impedir que nela existam inimizades, terá de impedir, ao menos, que haja seitas."

7
"O Federalista": remédios republicanos para males republicanos

Fernando Papaterra Limongi

Os Grandes Líderes — Washington, p. 48. Nova Cultural

Entre maio e setembro de 1787, reuniu-se em Filadélfia a Convenção Federal que elaborou uma nova Constituição para os Estados Unidos, propondo que esta substituísse os Artigos da Confederação, firmados em 1781, logo após a independência. "O Federalista" é fruto da reunião de uma série de ensaios publicados na imprensa de Nova York em 1788, com o objetivo de contribuir para a ratificação da Constituição pelos Estados. Obra conjunta de três autores, Alexander Hamilton (1755-1804), James Madison (1751-1836) e John Jay (1745-1829), os artigos eram assinados por *Publius*.

A autoria dos artigos permaneceu secreta por algum tempo. Segredo quebrado logo após a morte de Hamilton, que deixou um documento reivindicando para si a autoria de 63 dos 85 artigos, alguns dos quais, posteriormente, Madison alegou ter escrito. A partir de então, inicia-se uma longa polêmica a respeito da verdadeira autoria de cada um dos artigos. Embora ainda se possa encontrar quem esteja disposto a discutir o tema, os mais autorizados intérpretes concordam com a seguinte distribuição: 51 artigos teriam sido escritos pelo idealizador da empreitada (Hamilton), 29 caberiam a Madison, e os 5 restantes a Jay, cuja colaboração foi prejudicada por problemas de saúde.

Os nomes dos três autores de "O Federalista" estão fortemente associados à luta pela independência dos Estados Unidos, figurando entre aqueles que tiveram participação destacada em eventos capitais. Madison e Hamilton encontram-se entre os líderes do movimento que culminou na convocação da Convenção Federal, da qual foram membros. Quanto à elaboração da Constituição, Hamilton teve uma participação discreta, já que suas teses ultracentralizadoras

foram prontamente rejeitadas. A James Madison, por outro lado, é creditada a maior contribuição individual na elaboração da Constituição, daí por que seja chamado de "Father of the Constitution".

Após a ratificação da Constituição, a presença dos autores de "O Federalista" na vida política norte-americana mantém-se de suma importância. Hamilton foi o primeiro secretário do Tesouro dos Estados Unidos e um dos principais conselheiros políticos do presidente George Washington, a quem também esteve ligado John Jay, o primeiro presidente da Corte Suprema. Madison, junto com Jefferson, liderou a formação do Partido Republicano, pelo qual veio a ser eleito o quarto presidente dos Estados Unidos em 1808.

O acordo entre os autores de "O Federalista" não era absoluto e esteve diretamente relacionado aos objetivos dos artigos: a defesa da ratificação da Constituição. Não concordavam entre si em vários pontos, como também, em pontos específicos, tinham reservas quanto à Constituição proposta. Concordavam, no entanto, que a Constituição elaborada pela Convenção Federal oferecia um ordenamento político incontestavelmente superior ao vigente sob os Artigos da Confederação. Por partilharem deste diagnóstico, e por considerarem urgente para a sorte do país a adoção da nova Constituição, os autores de "O Federalista" projetaram escrever uma série de artigos onde a nova Constituição seria explicada e, ao mesmo tempo, refutadas as principais objeções de seus adversários.

Em seus artigos, os autores de "O Federalista" explicitam a teoria política a fundamentar o texto constitucional. A filosofia política da época, em especial a exposta por Montesquieu, era evocada pelos adversários da ratificação para fundamentar o questionamento que faziam do texto constitucional proposto. Montesquieu, membro de uma tradição que se inicia em Maquiavel e culmina em Rousseau, apontava para a incompatibilidade entre governos populares e os tempos modernos. A necessidade de manter grandes exércitos e a predominância das preocupações com o bem-estar material faziam das grandes monarquias a forma de governo mais adequada ao espírito dos tempos. As condições ideais exigidas pelos governos populares, um pequeno território e cidadãos virtuosos, amantes da pátria e surdos aos interesses materiais, não mais existiam. Se, por acaso, se formassem governos desta natureza, seriam presas fáceis de seus vizinhos militarizados, como comprovava a história europeia.

O desafio teórico enfrentado por "O Federalista" era o de desmentir os dogmas arraigados de uma longa tradição. Tratava-se de demonstrar que o espírito comercial da época não impedia a constituição de governos populares e, tampouco, estes dependiam exclusivamente da virtude do povo ou precisavam permanecer confinados a pequenos territórios. Estes postulados são literalmente invertidos. Aumentar o território e o número de interesses é benéfico à sorte desta forma de governo. Pela primeira vez, a teorização sobre os governos populares deixava de se mirar nos exemplos da Antigüidade, iniciando-se, assim, sua teorização eminentemente moderna.

O moderno federalismo

Um dos eixos estruturadores de "O Federalista" é o ataque à fraqueza do governo central

instituído pelos Artigos da Confederação. Em realidade, segundo afirma Hamilton em "O Federalista", n. 15, nem se chegou, propriamente, a criar um governo, uma vez que estavam ausentes as condições mínimas a garantir sua existência efetiva. Esta passagem esclarece o seu raciocínio:

> Governar subentende o poder de baixar leis. É essencial à idéia de uma lei que ela seja respaldada por uma sanção ou, em outras palavras, uma penalidade ou punição pela desobediência. Se não houver penalidade associada à desobediência, as resoluções ou ordens que pretendem ter força de lei serão, na realidade, nada mais que conselhos ou recomendações.

Como o Congresso não tinha poderes para exigir o cumprimento das leis que baixava, cuja aplicação e punição dos eventuais desobedientes ficava a cargo dos Estados, estas, a despeito do fato de serem constitucionais, não passavam de "recomendações que os Estados observavam ou ignoravam a seu bel-prazer".

O raciocínio desenvolvido por Hamilton deixa entrever o seu desdobramento necessário. A única forma de criar um governo central, que realmente mereça o nome de governo, seria capacitá-lo a exigir o cumprimento das normas dele emanadas. Para que tal se verificasse, seria necessário que a União deixasse de se relacionar apenas com os Estados e estendesse o seu raio de ação diretamente aos cidadãos.

Estabelecida nestes termos, a crítica não se dirige especificamente à confederação formada em 1781, mas a todo governo deste tipo. A experiência histórica demonstrava que as confederações haviam sido levadas à ruína pelas razões apresentadas por Hamilton (ver "O Federalista", n. 18 a 20). Insistir na formação de uma Confederação seria desconhecer as lições da história e se prender às conjecturas de Montesquieu, que via nestas a possibilidade de compatibilizar as qualidades positivas dos Estados grandes — a força — com a dos pequenos — a liberdade.

A Constituição proposta defendia a criação de uma nova forma de governo, até então não experimentada por qualquer povo ou defendida por qualquer autor. Em "O Federalista" é possível notar a dificuldade em nomear a forma de governo proposta. Conforme a define Madison, o idealizador desta inovação constitucional, ao final de "O Federalista" n. 38, a Constituição proposta não é estritamente nacional ou federal, mas uma composição de ambos os princípios. O termo federal, como nomeamos hoje esta forma de governo, era, até este momento, sinônimo de confederação. A distinção está no ponto assinalado por Hamilton; enquanto em uma confederação o governo central só se relaciona com Estados, cuja soberania interna permanece intacta, em uma Federação esta ação se estende aos indivíduos, fazendo com que convivam dois entes estatais de estatura diversa, com a órbita de ação dos Estados definida pela Constituição da União.

O federalismo nasce como um pacto político entre os Estados, fruto de esforços teóricos e negociação política. Um pacto político, digamos assim, fundante, pois, por seu intermédio, se constituíam os Estados Unidos enquanto nação. A opção pela preservação da União, entretanto, não se deveu ao amor pela inovação constitucional e, tampouco, deixou de levantar críticas.

Inspirados na reflexão de Montesquieu, calcada na história europeia, os "Antifederalistas" apontavam para os riscos à liberdade inerentes a um grande Estado, cujas características os levava a se transformar em monarquias militarizadas. Frente a este quadro, propunham a formação de três ou quatro confederações como forma de respeitar o tamanho ideal dos governos populares. Hamilton, ao contrário, detectava nesta proposta o germe da competição comercial entre as diversas confederações. Para evitar as rivalidades comerciais, estas sim as causadoras da militarização e do fortalecimento do executivo, defendia o pacto federal. Este pacto favoreceria o desenvolvimento comercial dos Estados Unidos, formando uma nação de grande extensão territorial que não dependeria de grandes efetivos militares.

A separação dos poderes e a natureza humana

"Mas afinal, o que é o próprio governo senão o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário haver governos." Esta afirmação de Madison, feita em "O Federalista" n. 51, resume a concepção sobre a natureza humana a fundamentar as reflexões contidas em "O Federalista". Uma visão realista, quando não pessimista, do comportamento dos homens, exposta em um sem-número de passagens. Para citar mais um exemplo, em "O Federalist a " n. 6, Hamilton relembra que nunca se deve perder de vista o fato de os homens serem "ambiciosos, vingativos e rapaces". Pensar de modo diferente "seria ignorar o curso uniforme dos acontecimentos humanos e desafiar a experiência acumulada ao longo dos séculos".

Trata-se de um recurso de argumentação utilizado para justificar a necessidade de criação do Estado — um tema ao qual "O Federalista" dedica, em verdade, pouca atenção — e do estabelecimento de controles bem definidos sobre os detentores do poder — o tema central de "O Federalista". Controlar os detentores do poder porque, como observa Madison, os homens não são governados por anjos, mas sim por outros homens, daí por que seja necessário controlá-los. "Ao constituir-se um governo — integrado por homens que terão autoridade sobre outros homens — a grande dificuldade está em que se deve primeiro habilitar o governante a controlar o governado e, depois, obrigá-lo a controlar-se a si mesmo." As estruturas internas do governo devem ser estabelecidas de tal forma que funcionem como uma defesa contra a tendência natural de que o poder venha a se tornar arbitrário e tirânico.

As reflexões contidas em "O Federalista", neste ponto, seguem de perto as máximas do pensamento liberal e constitucional, a cuja tradição "O Federalista" se filia como um dos expoentes. Sendo o homem o que é, segue-se que todo aquele que detiver o poder em suas mãos tende a dele abusar. Como afirma Madison, "não se nega que o poder é, por natureza, usurpador, e que precisa ser eficazmente contido, a fim de que não ultrapasse os limites que lhe foram fixados". ("O Federalista", n. 48) A limitação do poder, dada esta sua natureza intrínseca, só pode ser obtida pela contraposição a outro poder, isto é, o poder freando o poder. Neste ponto, "O Federalista" se aproxima de Montesquieu. Estas reflexões, como é sabido, fundamentam a teoria da separação dos poderes, enunciada por este autor. Apesar de se apoiar expressamente em Montesquieu, a exposição de Madison da teoria da separação dos poderes contém especificidades

que merecem ser notadas.

A teoria da separação dos poderes formulada por Montesquieu ainda não se despregou inteiramente das costelas da teoria do "governo misto". Para a literatura política do século XVIII, a Inglaterra era tomada como um caso comprobatório das qualidades do "governo misto". Segundo esta teoria, quando as funções de governo são distribuídas por diferentes grupos sociais — realeza, nobreza e povo —, o exercício do poder deixa de ser prerrogativa exclusiva de qualquer um dos grupos, forçando-os à colaboração, com o que a convivência civil é aprimorada e a liberdade preservada. O "governo misto", portanto, não é o mesmo que a "separação dos poderes", uma distribuição horizontal das três funções principais do Estado — a legislativa, a executiva e a judiciária — por órgãos distintos e autônomos. A correspondência entre o "governo misto" e a "separação dos poderes" pode ocorrer desde que cada força social seja responsável por uma das funções. Este é o caso da Inglaterra descrita por Montesquieu (Livro décimo primeiro, de *O espírito das leis)*.

Por razões óbvias, esta era uma solução descartada nos Estados Unidos, onde as condições sociais para o "governo misto" estavam ausentes. Aliás, este não deixou de ser um problema para os colonos em luta com a Inglaterra, em geral, adeptos da teoria do "governo misto" como a mais eficaz defesa para a liberdade. Impedidos de lançar mão desta fórmula constitucional, onde encontrar os suportes para a liberdade? Este desafio levou alguns autores, como o influente Thomas Paine por exemplo, a rejeitar a teoria do "governo misto", qualificando-a de um mito, ao tempo que afirmavam que a verdadeira segurança para a liberdade de um povo encontrava-se em sua virtude. Miravam-se nos exemplos da Antigüidade greco-romana, cujas condições, diziam, os americanos estariam a reproduzir. Este era um argumento típico de parcela das fileiras "Antifederalistas". Por contraditório que possa parecer, por este caminho também se estruturavam críticas claramente antipopulares. Se a sorte dos governos populares dependia exclusivamente da virtude do povo, os cidadãos americanos já estavam demonstrando estar a perdê-la. Propunham assim a volta à teoria do "governo misto", isto é, afirmavam que apenas pela introdução de corretivos aristocráticos a liberdade poderia ser salva na América. "O Federalista" rejeita estas duas soluções, procurando encontrar novas bases para o governo popular.

Voltemos à separação dos poderes tal qual apresentada em "O Federalista" e vejamos quais suas relações com este ponto. A defesa da aplicação deste princípio encontra-se construída a partir de medidas constitucionais, garantias à autonomia dos diferentes ramos de poder, postos em relação um com os outros para que possam se controlar e frear mutuamente, referidas, em última análise, às características nada virtuosas dos homens, seus interesses e ambições pessoais por acumular poder. "A ambição será incentivada para enfrentar a ambição. Os interesses pessoais serão associados aos direitos constitucionais." ("O Federalista", n. 51) Não há vestígios da teoria do "governo misto" ou de uma concepção onde a liberdade seja resguardada por um povo virtuoso.

A adoção do princípio da separação dos poderes justifica-se como uma forma de se evitar a tirania, onde todos os poderes se concentram nas mesmas mãos. Os diferentes ramos de poder precisam ser dotados de força suficiente para resistir às ameaças uns dos outros, garantindo que cada um se mantenha dentro dos limites fixados constitucionalmente. No entanto, um equilíbrio

perfeito entre estas forças opostas, possível no comportamento dos corpos regidos pelas leis da mecânica, não encontra lugar em um governo. Para cada forma de governo, haverá um poder necessariamente mais forte, de onde partem as maiores ameaças à liberdade. Em uma monarquia, tais ameaças partem do executivo, enquanto para as repúblicas, o legislativo se constitui na maior ameaça à liberdade, já que é a origem de todos os poderes e, em tese, pode alterar as leis que regem o comportamento dos outros ramos de poder. Daí por que sejam necessárias medidas adicionais para frear o seu poder. A instituição do Senado é defendida com este fim, uma segunda câmara legislativa composta a partir de princípios diversos daqueles presentes na formação da Câmara dos Deputados, sendo previsível que a ação de uma leve à moderação da outra.

Outra forma de deter o poder legislativo se obtém pelo reforço dos outros poderes. O judiciário, necessariamente o ramo mais fraco porque destituído de poder de iniciativa, merece cuidados especiais para que sua autonomia seja garantida. Este é um ponto defendido com ênfase por Hamilton, que chega, em passagens de "O Federalista" n. 78, a atribuir à Corte Suprema o poder de interpretação final sobre o significado da Constituição. Esta importante atribuição da Corte Suprema, no entanto, não é defendida consistentemente por qualquer um dos três autores e veio a ser incorporada posteriormente às prerrogativas próprias à Corte Suprema.

As repúblicas e as facções

"O Federalista" n. 10, de autoria de James Madison, é considerado o artigo mais importante de toda a série, merecendo as maiores atenções dos comentaristas. A razão desta celebridade encontra-se em sua discussão a respeito do mal das facções e das formas de enfrentá-lo. Caracterizadas como a principal ameaça à sorte dos governos populares, tidas como forças negativas, no que segue os ensinamentos de uma sólida tradição, Madison inova ao defender que a sorte dos governos populares não depende de sua eliminação, mas sim de encontrar formas de neutralizar os seus efeitos.

Montesquieu e Rousseau afirmavam que a sobrevivência das democracias era uma função direta da virtude dos cidadãos que a compunham. Sendo a virtude definida como a "renúncia a si próprio" em nome do "amor pelas leis e pela pátria", sua preservação estava na dependência direta da manutenção da igualdade social entre os cidadãos. Trata-se de uma igualdade na frugalidade, já que o luxo traria consigo, inevitavelmente, a ambição e os interesses particulares. Para Madison, tais postulações estabeleciam que as democracias só poderiam florescer onde as facções fossem eliminadas.

Madison rejeita esta solução, tida como não factível em um governo livre. As causas das facções encontram-se semeadas na própria natureza humana, nascendo do livre desenvolvimento de suas faculdades. A diversidade de crenças, opiniões e de distribuição da propriedade decorre da liberdade dos homens de disporem de seus próprios direitos. Vale observar que, entre estes direitos, Madison destaca o da propriedade, a principal fonte diferenciadora dos homens e, por isto mesmo, a fonte mais comum e duradoura das facções. Proteger o direito de autodeterminação dos homens, isto é, proteger a sua liberdade, é o objetivo

primordial dos governos, sua razão de ser. Neste ponto encontra-se explicitado o comprometimento de Madison com o credo liberal. Busca-se constituir um governo limitado e controlado para assegurar uma esfera própria para o livre desenvolvimento dos indivíduos, em especial de suas atividades econômicas.

Se as facções são inevitáveis, o problema passa a ser o de impedir que um dos diferentes interesses ou opiniões presentes na sociedade venha a controlar o poder com vistas à promoção única e exclusiva de seus objetivos. O princípio da decisão por maioria, regra fundamental dos governos populares, passa a representar uma ameaça aos direitos das facções minoritárias. À maioria aplica-se o princípio da tendência natural ao abuso do poder quando este não encontra freios diante de si. É o que naturalmente tende a acontecer nas democracias puras, onde poucas facções se defrontam e facilmente a majoritária controla todo o poder.

Feita esta observação chega-se a um problema paradoxal para a teorização da democracia: o maior risco de que ela degenere em tirania radica-se no poder que confere à maioria. Uma solução republicana para os males republicanos, objetivo de Madison, não pode contraditar a regra definitória da forma de governo. Se o fizer, logicamente, o governo deixaria de ser republicano. Vejamos o remédio proposto por Madison.

Antes de mais nada, cabe notar que Madison está a advogar a causa de uma nova espécie de governo popular, uma república representativa, desconhecida na Antigüidade e por autores como Montesquieu e Rousseau que a tomam como modelo para suas reflexões. Estes autores constroem o seu modelo ideal de governo popular a partir dos exemplos de governos populares bem-sucedidos encontrados na história greco-romana. Por isto mesmo, os tempos modernos, onde a virtude havia sido substituída pelo apego ao bem-estar material, conspiravam contra a sorte desta forma de governo. Para Madison, ao contrário, esta história é uma sucessão de experiências fracassadas, dada a fraqueza congênita das democracias puras, oferecendo-lhe um modelo absolutamente negativo. Note-se, ainda, que as facções que tem em mente e que procura tornar compatíveis com o governo republicano — como pode ser observado pela leitura dos exemplos dados no correr do texto — são originárias do desenvolvimento de uma economia moderna. Madison afirma que este cenário não só é compatível com o governo popular, como também é mais apropriado para seu sucesso. A ruptura com a tradição é completa.

A raiz desta inversão de expectativas deve-se à nova espécie de governo popular que defendia: a república. A distinção entre as repúblicas e as democracias puras traz vantagens à primeira em dois pontos capitais. Primeiro, fazendo com que as funções de governo sejam delegadas a um número menor de cidadãos e, segundo, aumentando a área e o número de cidadãos sob a jurisdição de um único governo. À primeira vista, a primeira distinção, ao instituir a representação, traz, automaticamente, as respostas procuradas por Madison. Em função do "filtro" que institui, entregando o leme do Estado a homens imunes ao partidarismo, sempre aptos a discernir e optar pelos verdadeiros interesses do povo, a representação eliminaria o mal das facções. No entanto, seguir esta trilha é cair em uma armadilha do texto, é não prestar atenção ao comentário seguinte de Madison, afirmando a probabilidade de se verificar o resultado inverso, isto é, de que pessoas de espírito faccioso e com propósitos sinistros conseguissem obter os votos do povo para depois traí-lo. Segue que a representação, em si, não oferece as garantias suficientes para sanar o mal das facções.

Como afirma o próprio Madison, à segunda característica distintiva das repúblicas deve-se a principal contribuição para evitar o mal das facções. Sob um território mais extenso e com um número maior de cidadãos cresce o número de interesses em conflito, de tal sorte que ou não existe um interesse que reúna a maioria dos cidadãos, ou, na pior das hipóteses, será difícil que se organize para agir. Ou seja, através da multiplicação das facções chega-se à sua neutralização recíproca, tornando impossível o controle exclusivo do poder por uma facção. Impede-se, assim, que qualquer interesse particular tenha condições de suprimir a liberdade.

Por outro lado, o preço desta solução pode ser a paralisia do governo, com o choque entre vários interesses a bloquear qualquer iniciativa das partes. Isto é, a solução para o mal das facções poderia acarretar um mal maior: o não governo. Madison não chega a tocar nesta alternativa, o que poderia levar a pensar que este seria seu objetivo. Como um liberal, seria partidário de um governo mínimo, tudo mais ficando a cargo dos particulares e resolvendo-se pelas leis do mercado. Não é o caso. Madison não é um adepto de Adam Smith. À pergunta que lança no correr de sua argumentação, "Deverão as manufaturas nacionais ser incentivadas e em que grau através de restrições aos produtos estrangeiros?", não encontra resposta em um Estado mínimo. Em um não governo, isto é, onde não fossem decididas quais as restrições aos produtos estrangeiros, uma das partes, os proprietários de terra, sairia ganhando. A solução vislumbrada por Madison não é nem o governo mínimo, nem o não governo.

Conforme afirma, a preocupação central da legislação moderna é a de fornecer os meios para a coordenação dos diferentes interesses em conflito. Levar à coordenação dos interesses é a marca distintiva das repúblicas por oposição à violência do conflito entre facções características das democracias populares. Ante o bloqueio mútuo das partes, a coordenação aparece como a única alternativa para decisão dos conflitos, o interesse geral se impondo como a única alternativa.

> Em uma república com a extensão territorial dos Estados Unidos e com a enorme variedade de interesses, partidos e seitas que engloba, a coalizão de uma maioria da sociedade dificilmente poderia ocorrer com base em quaisquer outros princípios que não os da justiça e do bem comum.

TEXTOS DE "O FEDERALISTA"*

1. Hamilton

Introdução

AO POVO DO ESTADO DE NOVA IORQUE

Depois de uma demonstração inequívoca da ineficiência do atual governo federal, sois chamados a deliberar sobre uma nova Constituição para os Estados Unidos da América. O assunto, por si só, expressa sua importância: a de compreender nada menos que a existência da *União* em suas conseqüências, a segurança e o bem-estar das partes que a compõem e o destino de um império que é, sob vários aspectos, o de maior interesse do mundo. Freqüentemente se tem salientado que parece ter sido reservado ao povo deste país, por sua conduta e exemplo, decidir a importante questão: se as sociedades humanas são realmente capazes ou não de estabelecer um bom governo a partir da reflexão e do voto, ou se estão para sempre destinadas a depender do acaso e da força para as suas constituições políticas. Se há alguma verdade nesta observação, a crise à qual chegamos pode ser propriamente encarada como o momento no qual a decisão deve ser tomada; e uma escolha errada de nossa parte poderá ser considerada, a este respeito, como uma desgraça para a humanidade.

[...]

A julgar pela conduta dos partidos oponentes, seremos levados a concluir que eles desejam mutuamente evidenciar a justeza de suas opiniões e aumentar o número de seus prosélitos através do alarido de seus discursos e do azedume de suas invectivas. Qualquer demonstração mais vigorosa da energia e eficiência do governo será estigmatizada como fruto de uma tendência extremada ao poder despótico e como hostilidade aos princípios de liberdade. Um temor exagerado às ameaças aos direitos do povo — que mais comumente é culpa da cabeça que do coração — será apresentado como mero pretexto e artifício, a velha isca em busca da popularidade às expensas do bem público. Por um lado, será omitido que o ciúme é usualmente concomitante do amor violento e que o nobre entusiasmo da liberdade é demasiado suscetível de ser infectado por um espírito de suspeitas mesquinhas e iliberais. Por outro lado, será igualmente omitido que o vigor do governo é essencial à segurança e à liberdade; que, na expectativa de um julgamento justo e bem informado, esses interesses não podem nunca ser separados; e que uma perigosa ambição está mais freqüentemente escondida por trás da máscara especiosa do zelo pelos direitos do povo do que sob a hipócrita aparência de entusiasmo pela firmeza e eficiência do governo. A história nos ensina que aquela ambição tem encontrado um caminho muito mais seguro para a introdução do despotismo do que este entusiasmo e que, dentre os homens que derrubaram as liberdades das repúblicas, a maior parte começou sua carreira bajulando o povo; começaram demagogos e acabaram tiranos.

No decorrer das observações precedentes, tive em vista, meus caros concidadãos, colocar-

vos em guarda contra todas as tentativas, de onde quer que venham, no sentido de influenciar vossa decisão em um assunto de extrema importância para o vosso bem-estar, através de quaisquer impressões que não sejam aquelas resultantes da evidência da verdade. Sem dúvida, tereis ao mesmo tempo concluído, a partir do escopo geral de tais observações, que elas procedem de uma fonte não inamistosa à nova Constituição. Sim, meus compatriotas, confesso que, depois de atenta consideração, estou plenamente convencido de que é de vosso interesse adotá-la e que este é o caminho mais seguro para vossa liberdade, dignidade e felicidade. Não simulo reservas que não sinto. Não vos distrairei aparentando deliberar quando na verdade já decidi. Transmito-vos com franqueza minhas convicções e vos apresento abertamente as razões sobre as quais estão fundadas. A consciência de boas intenções desdenha a ambigüidade. Contudo, não multiplicarei declarações a esse respeito. Meus motivos devem permanecer depositados em meu próprio coração. Meus argumentos serão franqueados a todos e por todos poderão ser julgados. Pelo menos serão expostos num espírito que não prejudique a causa da verdade.

Proponho-me a discutir, numa série de artigos, os seguintes temas de grande interesse: *A utilidade da União para a vossa prosperidade política* - *A insuficiência da atual Confederação para preservar esta União* - *A necessidade de um governo pelo menos com vigor similar ao do proposto para atingir tal objetivo* - *A conformidade da Constituição proposta com os verdadeiros princípios do governo republicano* - *Sua analogia com a Constituição de vosso próprio Estado* - e finalmente - *A segurança adicional que sua adoção propiciará à preservação desta forma de governo, à liberdade e à propriedade*.

No decorrer desta discussão, esforçar-me-ei em dar uma resposta satisfatória a todas as objeções que possam surgir e que pareçam ter despertado vossa atenção. [...] (p. 33-6)

2. Jay

As vantagens naturais da União

AO POVO DO ESTADO DE NOVA IORQUE

Quando o povo da América refletir que foi agora chamado a decidir sobre uma questão que, por suas conseqüências, deverá se mostrar como uma das mais importantes que já exigiram sua atenção, ficará evidente o quanto é indispensável que ele a encare com muita atenção e seriedade.

Nada é mais certo do que a indispensável necessidade de um governo e é igualmente inegável que, quando e como quer que ele seja instituído, o povo deve ceder-lhe alguns de seus direitos naturais, a fim de investi-lo dos necessários poderes. Consequentemente, é também justo considerar se ele contribui mais para o se do povo da América ao integrar, para todos os propósitos gerais, uma nação sob um governo federal ou ao dividi-la em confederações separadas e conferir a cada uma a mesma espécie de poderes que é aconselhável atribuir a um

governo nacional.

Até recentemente, tem sido uma opinião aceita e não contrariada que a prosperidade do povo da América depende de ele continuar firmemente unido, e os desejos, preces e esforços de nossos melhores e mais prudentes cidadãos têm sido constantemente orientados nesse sentido. Todavia, surgem agora políticos que insistem em que esta opinião é errônea e que, ao invés de buscar a segurança e a felicidade da união, devemos procurá-la numa divisão dos Estados em distintas confederações ou soberanias. Por mais extraordinária que esta nova doutrina possa parecer, ela tem contudo seus adeptos e algumas personalidades, que a princípio a ela se opunham, agora estão entre eles. Quaisquer que sejam os argumentos ou motivos que tenham forjado esta mudança nos sentimentos e declarações desses cavalheiros, certamente não seria prudente para o povo em geral adotar essas novas doutrinas políticas sem estar plenamente convencido de que estão fundadas na verdade e em sadia orientação. [...]

Este país e este povo parecem ter sido feitos um para o outro e se afigura como um desígnio da Providência que uma herança tão peculiar e adequada a um grupo de confrades, unidos pelos mais sólidos laços, jamais se repartisse entre numerosas soberanias insociais, invejosas e hostis. [...]

Um forte sentido do valor e dos benefícios da União induziu o povo a desde logo instituir um governo federal para preservá-la e perpetuá-la. Este povo o constitui quase simultaneamente à aquisição de sua existência política; não ao tempo em que suas habitações estavam em chamas, quando muitos de seus cidadãos sangravam ou quando o incremento da hostilidade e da desolação deixava pouco espaço para aquelas indagações e reflexões calmas e amadurecidas que devem sempre preceder a formação de um governo judicioso e bem equilibrado para um povo livre. Não é de se admirar que um governo instituído em tempos tão desfavoráveis, ao ser posto à prova, se revele por demais deficiente e inadequado aos fins a que se propunha alcançar.

Este povo inteligente percebeu e lamentou tais falhas. Continuando ainda não menos ligado à união do que enamorado da liberdade, ele se deu conta do perigo que ameaçava imediatamente a primeira e mais remotamente a segunda; e, estando persuadido de que uma completa segurança para ambas somente poderia ser obtida através de um governo nacional mais judiciosamente concebido, convocou, como uma voz geral, a última Convenção de Filadélfia para deliberar sobre este importante assunto. Esta convenção — integrada por homens que gozavam da confiança do povo, e muitos dos quais se distinguiram sobremaneira por seu patriotismo, probidade e sabedoria — empreendeu a difícil tarefa. Em tranqüilo ambiente de paz, sem quaisquer outras preocupações, passaram muitos meses em consultas diárias, calmas e ininterruptas e, sem terem sido atemorizados pelo poder nem influenciados por qualquer paixão, exceto o amor ao seu país, apresentaram e sugeriram ao povo o projeto que seus conselhos conjuntos elaboraram por unanimidade. [...] (p. 37-9)

9. Hamilton

A União como barreira contra facções

e insurreições

AO POVO DO ESTADO DE NOVA IORQUE

Uma União sólida será da máxima importância à paz e à liberdade dos Estados, como uma barreira contra facções e insurreições internas.

É impossível ler a história das pequenas repúblicas da Grécia e da Itália sem sentir horror ou aversão diante das confusões que continuamente as agitavam e da rápida sucessão de revoluções através das quais se mantinham num estado de constante oscilação entre os extremos da tirania e da anarquia. Quando ocorriam períodos ocasionais de tranqüilidade, apenas serviam como contrastes de curta duração das violentas tempestades que se sucediam. Ao vermos esses breves intervalos de paz, sentimos uma espécie de pesar derivado da reflexão de que o agradável panorama diante de nossos olhos será em breve engolfado pelas ondas tempestuosas da sedição e do ódio partidário. Se, dentre o nevoeiro, despontam momentâneos raios de esplendor, embora nos deslumbrem com um brilho transitório e fugidio, ao mesmo tempo nos advertem a lamentar que os vícios do governo tenham manchado sua atuação e deslustrado aqueles talentos evidentes e aqueles dons sublimes pelos quais têm sido tão justamente celebrados os solos férteis que os produziram.

Das desordens que desfiguram os anais daquelas repúblicas, os adeptos do despotismo retiraram argumentos não somente contra as formas de governo republicano, mas contra os próprios princípios de liberdade civil. Acusaram todo governo livre como incompatível com a ordem da sociedade e entregaram-se a um júbilo malicioso diante de seus amigos e partidários. Felizmente, para a humanidade, as sólidas estruturas erguidas sobre a base da liberdade, e que têm florescido por tanto tempo, refutaram, com alguns brilhantes argumentos, seus nebulosos sofismas. E acredito que a América constituirá a grande e firme base para outros edifícios não menos magnificentes e que igualmente ficarão como mausoléus permanentes dos erros de seus detratores.

Todavia, é inegável que os retratos que eles delinearam do governo republicano foram cópias precisas dos originais de que partiram. Se fosse considerado impraticável conceber modelos de uma estrutura mais perfeita, os esclarecidos amigos da liberdade teriam sido obrigados a abandonar a causa daquela espécie de governo como indefensável. A ciência da política, entretanto — como a maioria das demais ciências —, conheceu um grande progresso. A eficácia de vários princípios é agora bem compreendida, ao passo que era ou totalmente desconhecida ou imperfeitamente conhecida pelos antigos. A distribuição equilibrada dos poderes entre os diferentes departamentos, a adoção do sistema de controle legislativo, a instituição de tribunais integrados por juizes não sujeitos a demissões sem justa causa, a representação do povo no legislativo por deputados eleitos diretamente — tudo isso são invenções totalmente novas ou tiveram acentuado progresso rumo à perfeição nos tempos modernos. Constituem meios — e meios poderosos — pelos quais os méritos do governo republicano podem ser assegurados e as suas imperfeições reduzidas ou evitadas. A este elenco de particularidades que tendem à melhoria dos sistemas populares de governo civil, aventuro-me — ainda que possa parecer prematuro a alguns — a acrescentar mais uma, em relação a um princípio que se tornou o

fundamento de uma objeção à nova Constituição; refiro-me à *ampliação da órbita* na qual tais sistemas devem girar, seja em atenção às dimensões de determinado Estado ou à consolidação de vários Estados pequenos em uma grande Confederação. E este último caso que diz respeito imediato ao assunto ora tratado. Entretanto, será útil examinar o princípio em sua aplicação a um único Estado, o que será feito posteriormente. [...] (p. 71-3)

10. Madison

O tamanho e as diversidades da União como um obstáculo às facções

AO POVO DO ESTADO DE NOVA IORQUE

Entre as inúmeras vantagens esperadas de uma União bem estabelecida, nenhuma merece ser mais acuradamente desenvolvida do que a sua tendência para sustar e controlar a violência das facções. O adepto dos governos populares nunca fica tão alarmado quanto ao caráter e destino dos mesmos como quando neles percebe uma tendência a esta perigosa imperfeição. Assim, não deixará de dar o devido valor a qualquer plano que, sem violar os princípios aos quais se atém, ofereça a ela um remédio adequado. A instabilidade, a injustiça e a confusão introduzidas nos conselhos públicos têm sido, na verdade, doenças mortais que, por toda parte, fizeram perecer governos populares e continuam sendo os tópicos favoritos e frutíferos a partir dos quais os adversários da liberdade retiram seus argumentos mais enganadores. Os valiosos aperfeiçoamentos introduzidos pelas constituições americanas nos modelos populares, tanto antigos como modernos, não poderão certamente ser muito apreciados, mas seria uma injustificável parcialidade contestar que tenham prevenido eficazmente o perigo neste sentido, tal como se desejava e esperava. Por toda parte ouvem-se queixas apresentadas por nossos mais dignos e virtuosos cidadãos, igualmente defensores da fé pública e privada e da liberdade coletiva e pessoal, que julgam nossos governos demasiado instáveis, o bem público ignorado nos conflitos entre partidos rivais e as providências muitas vezes decididas não de acordo com as normas da justiça e os direitos do partido minoritário, mas pela força superior de uma maioria interesseira e arrogante. Por mais ansiosamente que possamos desejar que tais queixas sejam infundadas, a evidência de fatos conhecidos não nos permitirá negar que elas são em alguma medida verdadeiras. De fato, constatar-se-á, através de um justo reexame de nossa situação, que algumas das aflições aqui consideradas têm sido erroneamente imputadas à ação de nossos governos; porém, descobrir-se-á, ao mesmo tempo, que outras causas não podem ser isoladamente responsabilizadas por muitos de nossos maiores infortúnios e, particularmente, pelo receio prevalecente e progressivo de compromissos públicos e de atentados aos direitos privados, que têm ecoado de ponta a ponta do continente. Estes constituem principalmente — se não totalmente — efeitos da falta de firmeza e das injustiças com que uma mentalidade facciosa corrompeu nossa administração.

Entendo como facção um grupo de cidadãos, representando quer a maioria, quer a minoria do conjunto, unidos e agindo sob um impulso comum de sentimentos ou de interesses contrários aos direitos dos outros cidadãos ou aos interesses permanentes e coletivos da comunidade.

Há dois processos para remediar os malefícios das facções: um, pela remoção de suas causas; outro, pelo controle de seus efeitos.

Há também dois processos para remover as causas das facções: um, pela destruição da liberdade, que é essencial à sua existência; outro, fazendo com que todos os cidadãos tenham as mesmas opiniões, os mesmos sentimentos e os mesmos interesses. Nada seria mais verdadeiro do que afirmar que o primeiro remédio é pior do que a doença. A liberdade é para as facções o que o ar é para o fogo, um elemento sem o qual elas instantaneamente se extinguem. Mas, suprimir a liberdade — que é essencial à vida política —, porque ela alimenta as facções, não seria uma tolice menor do que desejar a eliminação do ar — que é essencial à vida animal —, porque ele confere ao fogo seu poder destruidor.

O segundo expediente é tão impraticável quanto o primeiro seria insensato. Na medida em que a razão do homem continuar falível e ele puder usá-la à vontade, haverá sempre opiniões diferentes. Enquanto subsistir a conexão entre o raciocínio e o amor-próprio, suas opiniões e suas paixões terão uma influência recíproca umas sobre as outras; e as primeiras serão objetos aos quais as últimas se apegarão. A diversidade das aptidões humanas, nas quais se originam os direitos de propriedade, não deixa de ser um obstáculo quase insuperável para uma uniformidade de interesses. A proteção dessas aptidões é o primeiro objetivo do governo. Da proteção de aptidões diferentes e desiguais para adquirir bens, resulta imediatamente a posse de diferentes graus e tipos de propriedade; e a influência destes sobre os sentimentos e opiniões dos respectivos proprietários acarreta uma divisão da sociedade em diferentes interesses e partidos.

As causas latentes das facções estão, assim, semeadas na natureza do homem e por toda parte as vemos atuando em diferentes níveis de atividade, de acordo com as variadas circunstâncias da sociedade civil. Um empenho em pontos de vista divergentes, relativos à religião, ao governo e a muitos outros pontos, tanto teórica quanto praticamente; um apego a diferentes líderes que ambiciosamente buscam proeminência e poder ou a pessoas com outras características, cujas fortunas têm constituído atrativos às paixões humanas, por sua vez, têm dividido a humanidade em partidos, inflamando-os com mútua animosidade e tornando-os muito mais dispostos a provocar e oprimir uns aos outros do que a cooperar para o respectivo bem comum. Tão forte é esta propensão da humanidade para criar animosidades mútuas que, quando não se apresenta uma razão propícia, as mais frívolas e imaginárias divergências têm sido suficientes para inflamar suas inamistosas paixões e provocar os mais violentos conflitos. Porém, a fonte mais comum e duradoura das facções tem sido a distribuição variada e desigual da propriedade. Aqueles que a possuem e os não proprietários invariavelmente corporificam distintos interesses na sociedade. Os que são credores e os que são devedores se enquadram numa discriminação similar. Interesses decorrentes da posse de terras, de atividades industriais e comerciais, de disponibilidade de capital, acompanhados de uma série de outros menores, brotam necessariamente nas nações civilizadas e as dividem em classes diferentes, motivadas por sentimentos e pontos de vista distintos. A harmonização desses diferentes interesses em choque constitui a principal tarefa da legislação moderna e envolve o espírito de partido e facção

nas atividades necessárias e cotidianas do governo.

Ninguém tem o direito de ser juiz em causa própria, porque seu interesse certamente tendenciaria o seu julgamento e, o que não é improvável, corromperia sua integridade. Da mesma forma, senão com mais razão, um grupo de homens não está capacitado para ser juiz e parte ao mesmo tempo; todavia, o que representam muitos dos mais importantes atos legislativos senão outras tantas decisões judiciais que não dizem respeito, de fato, aos direitos de indivíduos isolados, mas aos de grandes conjuntos de cidadãos? E o que são as diferentes classes de legisladores senão advogados e partes nas causas que devem decidir? Pode uma lei ser proposta em relação a débitos privados? Esta é uma questão em que os credores representam uma das partes e os devedores, a outra. A justiça deve manter o equilíbrio entre elas. Entretanto, as partes são e devem ser os próprios juízes e pressupõe-se que a parte mais numerosa — ou seja, a facção mais poderosa — prevaleça. Deverão as manufaturas nacionais ser incentivadas, e em que medida, através de restrições aos produtos estrangeiros? São questões que terão decisões bem diferentes se decididas pela classe dos proprietários de terra ou pela dos industriais e, provavelmente, em nenhum dos casos haverá a menor consideração para com a justiça e o interesse público. A discriminação dos impostos que devem incidir sobre os diferentes tipos de bens é um ato que parece exigir a mais rigorosa imparcialidade; todavia, talvez não haja outro ato legislativo que ofereça maior oportunidade e tentação a um partido majoritário para desprezar as normas da justiça. Cada centavo com que sobretaxam os bens dos minoritários é um centavo que economizam para seus próprios bolsos.

É inútil dizer que estadistas esclarecidos serão capazes de ajustar esses interesses conflitantes e de torná-los todos subordinados ao bem público. Nem sempre os estadistas esclarecidos estarão no leme. Em muitos casos, tais ajustamentos tampouco poderão ser feitos sem levar em conta considerações indiretas e remotas, que raramente prevalecerão sobre o interesse imediato em que um partido se apoiou para ignorar os direitos de outro ou o bem do conjunto.

A conclusão a que somos levados é a de que as *causas* da facção não podem ser removidas e de que o remédio a ser buscado se encontra apenas nos meios de controlar os seus *efeitos*.

Se uma facção não chega a constituir maioria, o remédio é fornecido pelo princípio republicano, que habilita o partido majoritário a derrotar, através de votação regular, os projetos inconvenientes. A facção pode emperrar a administração e mesmo convulsionar a sociedade, mas, segundo prevê a Constituição, será incapaz de fazê-lo mascarando sua violência. Quando a maioria integra uma facção, a forma do governo popular, por sua vez, a habilita a sacrificar à sua paixão pelo poder ou a seus interesses tanto o bem público como os direitos dos outros cidadãos. Resguardar este bem público e estes direitos individuais contra os perigos de tal facção e, ao mesmo tempo, preservar o espírito e a forma do governo popular é, portanto, o grande objetivo para o qual nossas pesquisas estão voltadas. Permito-me acrescentar que é este o único grande desiderato pelo qual esta forma de governo pode ser salva do opróbrio de que, há muito, vem padecendo e ser recomendada à estima e à adoção pela humanidade.

Através de que meios pode este objetivo ser atingido? Evidentemente, há apenas dois. Ou se evita a ocorrência, simultaneamente, das mesmas paixões ou interesses por parte da maioria, ou esta maioria, coexistindo com tais paixões e interesses, tem de ser tornada incapaz, quantitativa e localmente, de tramar e executar esquemas de opressão. Se o impulso e a oportunidade

coincidirem, sabemos que nem razões de ordem moral ou religiosa poderão oferecer um controle adequado. Tais razões não prevalecem sobre a injustiça e a violência dos indivíduos e perdem sua força na mesma proporção em que cresce o grupo em conluio, isto é, à medida que essa força se torna mais necessária.

A partir deste ponto de vista da questão, pode-se concluir que uma democracia pura — que defino como uma sociedade congregando um pequeno número de cidadãos que se reúnem e administram o governo pessoalmente — tem de admitir que não há cura para os males da facção. Uma paixão ou interesse comum dominará, em quase todos os casos, a maioria do conjunto; da própria forma de governo resultarão entendimentos e acordos; e nada haverá para controlar a propensão para sacrificar o partido mais fraco ou um indivíduo antipático. É por isso que tais democracias têm sido sempre palco de distúrbios e controvérsias, têm-se revelado incapazes de garantir a segurança pessoal ou os direitos de propriedade e, em geral, têm sido tão breves em suas vidas quanto violentas em suas mortes. Os políticos teóricos, que defendem tais tipos de governo, erroneamente supõem que, ao reduzir a humanidade a uma perfeita igualdade em seus direitos políticos, conseguirão ao mesmo tempo igualar e assemelhar completamente seus bens, suas opiniões e seus sentimentos.

Uma república — que defino como um governo no qual se aplica o esquema de representação — abre uma perspectiva diferente e promete a cura que estamos buscando. Examinemos os pontos nos quais ela difere da democracia pura e compreenderemos tanto a natureza da cura como as vantagens que devem resultar da União.

Os dois grandes pontos de diferença entre uma democracia e uma república são: primeiro, o exercício do governo, nesta última, é delegado a um pequeno número de cidadãos eleitos pelos demais; segundo, são bem maiores o número de seus cidadãos e a área que ela pode abranger.

O efeito da primeira diferença é, por um lado, aperfeiçoar e alargar os pontos de vista da população, filtrando-os através de um selecionado grupo de cidadãos, cujo saber poderá melhor discernir os verdadeiros interesses de seu país e cujo patriotismo e amor à justiça dificilmente serão sacrificados por considerações temporárias ou parciais. Sob tais normas, bem pode acontecer que a opinião pública, externada pelos representantes do povo, seja mais condizente com o bem geral do que se expressa pelo próprio povo, convocado para esse fim. Por outro lado, o efeito pode ser contrário. Indivíduos de temperamento faccioso, com preconceitos locais ou propósitos maldosos, poderão, pela intriga, pela corrupção ou por outros meios, inicialmente conseguir os votos e depois trair os interesses do povo. A questão resultante é se repúblicas pequenas são mais propícias do que as grandes à eleição de adequados guardiões do bem-estar público; a resposta é claramente a favor das grandes, por duas considerações óbvias.

Em primeiro lugar, deve-se observar que, por menor que seja uma república, seus representantes não devem ser muito poucos, a fim de evitar a conspiração de alguns; e, por maior que ela seja, também não devem ser por demais numerosos, a fim de prevenir a confusão das multidões. Assim, nos dois casos, o número dos representantes não sendo proporcional ao dos constituintes e até relativamente maior na república pequena, segue-se que, se a percentagem de personalidades capazes não for menor nas grandes do que nas pequenas repúblicas, aquelas terão maiores opções e, consequentemente, melhores probabilidades de escolhas acertadas.

Em segundo lugar, como cada representante será escolhido por um número maior de

cidadãos nas grandes do que nas pequenas repúblicas, será mais difícil para os candidatos sem méritos utilizar com êxito artifícios desonestos, que tantas vezes têm dado a vitória nas eleições; e os sufrágios do povo, sendo mais livres, terão maior probabilidade de se concentrarem sobre pessoas que possuam méritos mais atraentes e personalidades mais firmes e propagadoras.

Devo confessar que neste, como em outros casos, há um meio-termo, aquém e além do qual se situam os inconvenientes. Aumentando em demasia o número de eleitores, o representante ficará muito pouco familiarizado com as condições locais e com os interesses menos importantes; reduzindo-se demais aquele número, tais condições e interesses passarão a exercer descabida influência sobre o representante, impedindo-o de avaliar e defender os grandes objetivos nacionais. A Constituição federal apresenta a esse respeito uma feliz combinação: os interesses maiores e de conjunto são tratados pelo legislativo nacional; os locais e particulares, pelos estaduais.

Outro ponto de diferença é que um número maior de cidadãos e um território mais extenso se ajustam melhor sob um governo republicano do que sob um democrático, e é essa circunstância principalmente que torna as combinações facciosas menos temidas no primeiro caso do que no segundo. Quanto menor a sociedade, mais raros provavelmente serão os partidos e interesses distintos; quanto mais reduzido for o número destes, mais freqüentemente se constituirá uma maioria do mesmo partido; e à medida que diminuir o número de indivíduos para compor a maioria e o campo dentro do qual ela deve agir, mais facilmente serão elaborados e executados seus planos de opressão. Alargado esse campo, teremos uma variedade maior de partidos e interesses, tornando menos provável a constituição de uma maioria no conjunto que, alegando um motivo comum, usurpe os direitos de outros cidadãos; ou, se tal motivo existe, será mais difícil, para todos que o sentirem, mobilizar suas próprias forças e agir em uníssono. Além de outros obstáculos, deve-se registrar que, onde houver uma suspeita de propósitos injustos ou desonestos, o relacionamento estará sempre sujeito a desconfianças, em proporção ao número daqueles cujo concurso é necessário.

Assim, vê-se claramente que as mesmas vantagens que uma república apresenta sobre uma democracia, em controlar os efeitos de facções, são desfrutadas por uma grande república em relação a uma pequena — e, pois, desfrutada pela União sobre os Estados que a compõem. Resultarão tais vantagens da substituição de representantes cujas opiniões esclarecidas e virtuosos sentimentos os colocam acima dos preconceitos locais e das maquinações injustas? Não se poderá negar que a representação da União tem mais probabilidades de possuir esses atributos indispensáveis. Não constitui ela uma segurança maior — propiciada pelo grande número e variedade de partidos — contra a eventualidade de qualquer dos partidos conquistar maioria e oprimir os restantes? Na mesma medida a maior variedade de partidos existentes dentro da União aumenta esta segurança. Em suma — não se criarão com ela maiores obstáculos ao planejamento e consecução de secretas aspirações de uma maioria injusta e interesseira? Aqui, ainda uma vez, o âmbito da União oferece as vantagens mais evidentes.

A influência de líderes facciosos pode provocar incêndios nos respectivos Estados, mas não será capaz de propagar uma conflagração geral entre os demais. Uma seita religiosa pode degenerar em facção política em uma parte da Confederação, mas a variedade de seitas dispersas por todo o seu território será de molde a preservar os conselhos nacionais contra

quaisquer perigos oriundos dessa fonte. Uma necessidade violenta de papel-moeda, de abolir dívidas, de divisão igual da propriedade ou qualquer outro projeto impróprio ou pernicioso terá menos probabilidades de ser aceito por todo o corpo da União do que por um de seus membros, do mesmo modo que uma praga poderá infeccionar determinados distritos ou regiões, sem atacar todo o Estado.

Assim, dispomos, no âmbito e na estrutura adequada da União, de um remédio republicano para as doenças mais incidentes sobre um governo republicano. E de acordo com o grau de satisfação e orgulho que sentirmos por sermos republicanos, será nosso entusiasmo em louvar o espírito e apoiar a posição dos federalistas. (p. 77-84)

15. Hamilton

Defeitos da confederação

[...]

Constitui um exemplo singular dos caprichos da natureza humana que, depois de todas as advertências que recebemos da experiência a este respeito, ainda existam pessoas que se opõem à nova Constituição por esta se desviar de um princípio que se mostrou caduco e que é em si evidentemente incompatível com a idéia de *governo;* um princípio que, em resumo, se realmente posto em prática, substituiria a serena atuação da magistratura pelos agentes violentos e sanguinários da prepotência.

Nada há de absurdo ou impraticável na idéia de uma liga ou aliança entre nações independentes, com certas finalidades definidas e precisamente estabelecidas em um tratado regulando todos os detalhes de tempo, lugar, condições e quantidades, nada deixando para futuras discriminações nem dependendo sua execução da boa-fé das partes. Acordos dessa natureza existem entre todas as nações civilizadas, sujeitas pelas vicissitudes normais da paz e da guerra à observância ou não, conforme ditarem os interesses ou sentimentos das partes contratantes. Na primeira parte deste século, houve na Europa um entusiasmo epidêmico por esta espécie de acordos, dos quais os políticos da época esperavam com inteira confiança por benefícios que nunca se concretizaram. Com vistas ao estabelecimento do equilíbrio do poder e à paz naquela parte do mundo, foram esgotados todos os recursos das negociações, constituindo-se alianças triplas e quádruplas; todavia, mal acabavam de se formar, eram desfeitas, deixando esta instrutiva mas dolorosa lição à humanidade: o quanto é frágil a confiança que se pode depositar em tratados sem outros fiadores que não sejam os compromissos da boa-fé e que apenas contrapõem considerações gerais de paz e justiça em face de impulsos de qualquer interesse ou sentimento imediato. Se cada Estado neste país estiver disposto a manter com os demais esse tipo de relacionamento e rejeitar o projeto de uma *superintendência discricionária* geral, o esquema resultará realmente pernicioso e dará margem a todos os inconvenientes já enumerados, apresentando, entretanto, o mérito de ser, pelo menos, consistente e praticável. Abandonando todas as opiniões a respeito de um governo confederado, seríamos levados a uma simples aliança ofensiva e defensiva e ficaríamos em condições de ser alternadamente amigos e inimigos uns

dos outros, dependendo de nossas mútuas invejas e rivalidades, alimentadas pela intriga que as nações estrangeiras não deixariam de nos instilar.

Contudo, se não desejarmos ser colocados nessa perigosa situação; se ainda formos fiéis ao propósito de um governo nacional ou — o que é a mesma coisa — de um poder superintendente sob a direção de um conselho comum, devemos decidir pela incorporação em nosso projeto dos ingredientes que podem ser considerados como representando a diferença característica entre uma liga e um governo; e devemos ainda estender a autoridade da União, de modo a abranger as pessoas dos cidadãos — os únicos objetos verdadeiros do governo.

Governar implica o poder de baixar leis. É essencial à idéia de uma lei que ela seja respaldada por uma sanção ou, em outras palavras, uma penalidade ou punição pela desobediência. Se não houver nenhuma penalidade associada à desobediência, as resoluções ou ordens que pretendem ter força de lei serão, na realidade, nada mais do que conselhos ou recomendações. Essa penalidade, qualquer que seja, somente pode ser aplicada de duas maneiras: pelos tribunais ou ministros da justiça ou pela força militar; pela coerção da magistratura ou pela coerção das armas.

A primeira só pode evidentemente incidir sobre indivíduos; a outra recairá necessariamente sobre grupos políticos, comunidades ou Estados. É claro que não há processo de um tribunal capaz de assegurar, em última instância, o cumprimento de uma lei. Podem ser lavradas sentenças contra os que violarem seus deveres, mas tais sentenças só serão cumpridas à força. Em uma associação em que a autoridade geral está confinada a órgãos coletivos das comunidades que a compõem, cada infração das leis eqüivalerá a um estado de guerra, e a execução militar torna-se o único instrumento de obediência civil. Tal situação certamente não merece o nome de governo e nenhum cidadão prudente a escolheria para nela empenhar sua felicidade.

Houve um tempo em que nos diziam que não ocorreriam violações, por parte dos Estados, das normas da autoridade federal; que um sentimento de interesse comum presidiria a conduta dos respectivos membros e propiciaria um cumprimento integral de todas as exigências constitucionais da União. Esta linguagem, nos dias atuais, pareceria tão fantástica quanto a que, oriunda das mesmas fontes, fosse hoje por nós ouvida depois de havermos recebido as últimas lições do melhor oráculo da sabedoria — a experiência — revelando, como sempre aconteceu, uma ignorância das verdadeiras causas que atuam no comportamento humano e desfigurando as razões originais do estabelecimento do poder civil. Afinal, por que foram instituídos os governos? Porque as paixões humanas não se conformam com os ditames da razão e da justiça, sem que a tanto sejam forçadas. Acaso se constatam que grupos de homens agem com maior retidão ou mais desinteresse do que os indivíduos que os integram? O contrário disso foi inferido por todos os observadores acurados do comportamento da humanidade, e tal inferência se fundamenta em razões óbvias. Em se tratando da reputação, há uma influência menos ativa quando as repercussões de uma ação desonrosa incidem sobre vários membros do grupo do que quando recaem apenas sobre um deles. O espírito de facção, que é capaz de instilar seu veneno nas deliberações de todos os agrupamentos humanos, muitas vezes precipita as pessoas que os integram a praticar impropriedades e excessos dos quais se envergonhariam se os cometessem individualmente.

Além de tudo isso, há na natureza do poder soberano uma intolerância em relação ao controle, que inclina os que devem exercê-lo a encarar com desconfiança todas as tentativas externas para restringir ou orientar suas operações. Daí resulta que em cada associação política — formada com base no princípio de unir, em torno de um interesse comum, certo número de soberanias menores — surgirá uma espécie de tendência excêntrica nas órbitas subordinadas ou inferiores, através da qual haverá um esforço constante de cada uma para fugir do centro comum. Esta tendência não é difícil de ser identificada. Ela tem sua origem na sede de poder. O poder controlado ou reduzido é quase sempre rival e inimigo daquele poder que o controla ou reduz. Esta proposição simples nos ensinará o quanto é frágil a esperança de que as pessoas investidas da autoridade de administrar os assuntos de determinados membros de uma confederação constantemente estarão prontas, com perfeito bom humor e desapaixonado respeito pelo bem-estar público, a executar as resoluções ou decretos da autoridade superior. O inverso disso resulta da constituição da natureza humana. [...] (p. 105-11)

51. Madison

Freios e contrapesos

AO POVO DO ESTADO DE NOVA IORQUE

A que expediente, então, deveremos recorrer, a fim de assegurar na prática a necessária repartição de atribuições entre os diferentes poderes, conforme prescreve a Constituição? A única resposta que pode ser dada é que, se todas essas medidas externas se mostrarem inadequadas, o defeito deve ser corrigido alterando-se a estrutura interna do governo, de modo que as diferentes partes constituintes possam, através de suas mútuas relações, ser os meios de conservar cada uma em seu devido lugar. Sem pretender apresentar um amplo desenvolvimento deste importante tema, arriscarei algumas observações que talvez a esclareçam mais e nos habilitem a formar um juízo mais correto dos princípios e da estrutura do governo imaginado pela convenção.

A fim de lançar os devidos fundamentos para a atuação separada e distinta dos diferentes poderes do governo — o que, em certa medida, é admitido por todos como essencial à preservação da liberdade — é evidente que cada um deles deve ter uma personalidade própria e, consequentemente, ser de tal maneira constituído que os membros de um tenham a menor ingerência possível na escolha dos membros dos outros. Para que este princípio fosse rigorosamente observado, seria necessário que todas as designações para as magistraturas supremas do executivo, do legislativo e do judiciário tivessem a mesma fonte de autoridade — o povo — através de canais sem qualquer comunicação uns com os outros. Talvez um projeto assim de organização dos poderes seja na prática menos difícil do que parece. Contudo, exigiria algumas concessões e ônus adicionais para ser levado a cabo, admitindo-se, inclusive, certos

desvios do princípio. Na constituição do judiciário, particularmente, seria desaconselhável insistir na observância rigorosa do princípio: primeiro, porque, devendo ser atendidas as qualificações peculiares de seus membros, a consideração primordial seria que a seleção assegurasse a existência de tais qualificações; em segundo lugar, porque a vitaliciedade do mandato deve, em pouco tempo, destruir qualquer laço de dependência em relação à autoridade responsável pela nomeação.

É do mesmo modo evidente que os membros de cada um dos três ramos do poder devem ser tão pouco dependentes quanto possível dos demais, relativamente aos respectivos emolumentos. Se o magistrado executivo ou os juizes não forem independentes do legislativo neste particular, a independência sob qualquer outro aspecto será meramente nominal.

Todavia, a grande segurança contra uma gradual ção de vários poderes no mesmo ramo do governo consiste em dar aos que administram cada um deles os necessários meios constitucionais e motivações pessoais para que resistam às intromissões dos outros. As medidas para a defesa devem, neste caso como em todos os demais, ser compatíveis com as ameaças de ataque. A ambição deve ser utilizada para neutralizar a ambição. Os interesses pessoais serão associados aos direitos constitucionais. Talvez seja um reflexo da natureza humana que tais expedientes sejam necessários para controlar os abusos do governo. Mas, afinal, o que é o próprio governo senão o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário haver governo. Se os homens fossem governados por anjos, dispensar-se-iam os controles internos e externos do governo. Ao constituir-se um governo — integrado por homens que terão autoridade sobre outros homens —, a grande dificuldade está em que se deve, primeiro, habilitar o governante a controlar o governado e, depois, obrigá-lo a controlar-se a si mesmo. A dependência em relação ao povo é, sem dúvida, o principal controle sobre o governo, mas a experiência nos ensinou que há necessidade de precauções suplementares.

Esta política de jogar com interesses opostos e rivais, à falta de melhores recursos, pode ser identificada ao longo de todo o sistema das relações humanas, tanto públicas como privadas. Ela se evidencia particularmente na distribuição de poder em todos os escalões subordinados, onde o objetivo constante é dividir e dispor as várias funções de tal modo que uma possa ter um controle sobre outra — que o interesse privado de cada indivíduo seja uma sentinela dos direitos públicos. Tais artifícios da prudência não podem ser menos necessários na distribuição dos supremos poderes do Estado.

Não é possível, porém, atribuir a cada um dos ramos do poder uma capacidade igual de autodefesa. No governo republicano predomina necessariamente a autoridade legislativa. A solução para este inconveniente está em repartir essa autoridade entre diferentes ramos e torná-los — utilizando maneiras diferenciadas de eleição e distintos princípios de ação — tão pouco interligados quanto o permitir a natureza comum partilhada por suas funções e dependência em relação à sociedade. Talvez sejam até necessárias precauções adicionais contra perigosas usurpações. Como a importância da autoridade legislativa conduz a tal repartição, a fraqueza do executivo, por sua vez, pode exigir que ele seja reforçado. Um direito de veto absoluto sobre o legislativo parece, à primeira vista, ser o instrumento natural com que o executivo deva ser armado, mas isso talvez não seja nem inteiramente seguro nem unicamente suficiente. Em situações normais, o veto pode ser exercido sem a necessária firmeza e, nas extraordinárias, com

abusiva perfídia. Poderá esta imperfeição do veto absoluto ser corrigida por alguma conexão entre o ramo mais fraco do governo e o setor mais fraco do ramo mais forte, através da qual este setor possa apoiar os direitos constitucionais do primeiro sem afetar demais os direitos de seu próprio ramo? [...] (p. 320-3)

78. Hamilton

Os juizes como guardiões da Constituição

[...]

Quem analisa atentamente os diferentes ramos do poder percebe desde logo que, em um governo em que eles são separados uns dos outros, o judiciário, pela própria natureza de suas funções, será sempre o menos perigoso para os direitos políticos previstos na Constituição, pois será o de menor capacidade para ofendê-los ou violá-los. O executivo dispõe não apenas das honrarias, mas também da espada da comunidade. O legislativo, além de controlar os gastos do tesouro, prescreve as normas que devem reger os direitos e deveres de cada cidadão. O judiciário, porém, não tem a menor influência sobre a espada nem sobre o tesouro; não participa da força nem da riqueza da sociedade e não toma resoluções de qualquer natureza. Na verdade, pode-se dizer que não tem FORÇA nem VONTADE, limitando-se simplesmente a julgar, dependendo fundamentalmente do auxílio do ramo executivo para a eficácia de suas sentenças.

Esta simples análise do assunto sugere várias conclusões importantes. Ela prova, incontestavelmente, que o judiciário é, sem comparação, o mais fraco dos três poderes;[1] que nunca poderá enfrentar com êxito qualquer dos outros dois; e que deve tomar todas as precauções possíveis para defender-se dos ataques deles. Prova igualmente que — embora alguma opressão individual possa, de quando em vez, partir das cortes de justiça — a liberdade geral do povo nunca será ameaçada por esse lado, isto é, enquanto o judiciário permanecer separado tanto do legislativo como do executivo, pois aceito que "não haverá liberdade se o poder de julgar não estiver separado dos poderes legislativo e executivo".[2] E prova, finalmente, que a liberdade nada tem a temer do judiciário isoladamente, mas tem motivos de sobra para precaver-se contra a união desse poder com qualquer dos outros dois; que tal união deve dar margem a todos os efeitos negativos de uma dependência do primeiro em relação aos demais, apesar de uma separação nominal e aparente; que, em conseqüência de sua natural fraqueza, o judiciário está continuamente ameaçado de ser dominado, intimidado ou influenciado pelos outros ramos; e que, como nada pode contribuir mais para sua firmeza e independência do que a estabilidade nos cargos, esta condição deve ser justamente encarada como fator indispensável em sua constituição e, em grande parte, como a cidadela da justiça e da segurança pública.

A independência integral das cortes de justiça é particularmente essencial em uma Constituição limitada. Ao qualificar uma Constituição como limitada, quero dizer que ela contém certas restrições específicas à autoridade legislativa, tais como, por exemplo, não aprovar projetos de confiscos, leis *ex-post-facto* e outras similares. Limitações dessa natureza somente poderão ser preservadas na prática através das cortes de justiça, que têm o dever de declarar

nulos todos os atos contrários ao manifesto espírito da Constituição. Sem isso, todas as restrições contra os privilégios ou concessões particulares serão inúteis.

Relativamente à competência das cortes para declarar nulos determinados atos do legislativo, porque contrários à Constituição, tem havido certa surpresa, partindo do falso pressuposto de que tal prática implica uma superioridade do judiciário sobre o legislativo. Argumenta-se que a autoridade que pode declarar nulos os atos de outra deve necessariamente ser superior a esta outra. Uma vez que tal doutrina é muito observada em todas as constituições americanas, convém uma breve análise de seus fundamentos.

Não há posição que se apoie em princípios mais claros que a de declarar nulo o ato de uma autoridade delegada que seja contrário ao teor da delegação sob a qual se exerce tal autoridade. Consequentemente, não será válido qualquer ato legislativo contrário à Constituição. Negar tal evidência corresponde a afirmar que o representante é superior ao representado, que o escravo está acima do seu senhor, que os delegados do povo são superiores ao próprio povo, que aqueles que agem em razão de delegações de poderes estão impossibilitados de fazer não apenas o que tais poderes não autorizam, mas sobretudo o que eles proíbem. Se for dito que os congressistas devem ser os juizes constitucionais de seus próprios poderes e que a interpretação que vierem a dar de tais poderes será obrigatória para os outros ramos do governo, a resposta é que esta não pode ser a hipótese natural, por não ter apoio em quaisquer dispositivos específicos da Constituição. Por outro lado, não se deve supor que a Constituição tivesse pretendido habilitar os representantes do povo a sobreporem a própria *vontade* à de seus constituintes. [...]

[...]

Aceitando, então, que as cortes de justiça devem ser consideradas como baluartes de uma Constituição limitada, opondo-se às usurpações do legislativo, disporemos de um forte argumento em favor da estabilidade nos cargos judiciais, uma vez que nada contribuirá tanto para a sensação de independência dos juizes — fator essencial ao fiel desempenho de suas árduas funções. [...] (p. 464-9)

85. Hamilton

Conclusões?

Desse modo, meus caros concidadãos, cumpri a tarefa que a mim mesmo me impus, com o êxito que cabe a vós avaliar. Confio em que, pelo menos, admitireis que não vos enganei quanto ao espírito que orientaria meus esforços. Dirigi-me exclusivamente ao vosso julgamento e evitei cuidadosamente aquelas asperezas tão suscetíveis de desonrar os contendores de todos os partidos políticos e que não raro têm sido provocadas pelo discurso e comportamento dos adversários da Constituição. A acusação de conspiradores contra as liberdades do povo, com que têm sido indiscriminadamente atingidos os adeptos do projeto, carrega consigo algo por demais intencional e malicioso, para não despertar a indignação de todos os que sentem em seu coração o horror à calúnia. As constantes críticas assacadas contra os ricos, os bem-nascidos e os ilustres têm sido

tais que provocam a repulsa de todas as pessoas sensatas. E as injustificáveis omissões e falsas interpretações, praticadas visando a esconder a verdade do povo, foram de molde a despertar a reprovação de todas as pessoas honestas. É bem possível que tais circunstâncias tenham ocasionalmente me feito perder a ponderação que me propus manter e confesso que não raras vezes houve luta entre as suscetibilidades e a moderação, e, se aqueles sentimentos em alguns casos prevaleceram, tenho esperança de que tais deslizes não foram muito freqüentes nem muito graves.

Paremos agora por um instante e perguntemos a nós mesmos se, ao longo destes artigos, a Constituição proposta não foi satisfatoriamente defendida das calúnias que lhe assacaram e se não ficou demonstrado que ela é digna da aprovação do povo e necessária à prosperidade e à segurança pública. Cada pessoa deve responder estas perguntas a si mesma, de acordo com o melhor de sua consciência e entendimento, e agir de conformidade com os legítimos e sóbrios ditames de seu julgamento. Esse é um dever de que ninguém pode ser dispensado, um dever resultante dos compromissos que constituem a estrutura da sociedade e que tem de ser cumprido sincera e honestamente. Nenhum motivo particular, nenhum interesse pessoal, nenhum orgulho de momento, nenhuma paixão ou preconceito temporários justificarão para o próprio indivíduo, para seu país ou para a posteridade um voto que não seja plenamente consciente. Esperemos que ele tenha se precavido contra uma obstinada fidelidade ao partido e refletido que o assunto sobre o qual vai se manifestar não é um interesse particular da comunidade, mas a própria sobrevivência da nação; e que não esqueça que a maioria da América já deu sua sanção ao projeto que ele agora terá de aprovar ou rejeitar.

Não ocultarei que alimento inteira confiança nos argumentos apresentados em favor do sistema proposto e que não consigo perceber qualquer validade nos que o criticaram. Estou convicto de que tal sistema é o melhor que nossa situação política, costumes e opinião pública poderiam aceitar, sendo superior a qualquer outro que as revoluções tenham produzido.

Como houve concessões de parte dos adeptos do projeto, admitindo não se ter conseguido perfeição absoluta, isso deu motivo a que seus adversários conhecessem um considerável triunfo. "Como" — dizem eles — "vamos adotar um documento imperfeito? Por que não emendá-lo e torná-lo correto, antes que seja irrevogavelmente aprovado?" O argumento é plausível, porém nada mais do que isso. Em primeiro lugar, devo registrar que o grau daquelas concessões foi por demais exagerado. São mencionadas como se fossem uma admissão de que o projeto é radicalmente defeituoso e que, sem substanciais alterações, os direitos e interesses da comunidade não poderão ser satisfatoriamente assegurados. Tal declaração — na medida em que compreendo a intenção dos que fizeram as referidas concessões — é uma completa deturpação de seu sentido. Não há um único adepto do projeto que não reafirme sua opinião de que o sistema, embora possa ser imperfeito em alguns pontos, é, no conjunto, não apenas bom, mas o melhor que as idéias e as circunstâncias do momento permitiam produzir, prometendo todos os tipos de segurança que um povo pode razoavelmente desejar.

Registro a seguir que julgo de extrema imprudência prolongar a precária situação de nossos problemas nacionais e expor a União aos riscos de sucessivos experimentos, na quimérica perseguição de um projeto perfeito. Jamais espero um trabalho perfeito de um homem imperfeito. O resultado das deliberações de órgãos colegiados deve necessariamente ser um

aglomerado tanto de erros e preconceitos como de bom-senso e prudência de parte dos indivíduos que os integram. Os pactos que têm de ligar treze Estados diferentes por um laço comum de amizade e de união devem necessariamente resultar de concessões mútuas relativas a muitos interesses e propensões diferentes. Como, de tais ingredientes, poderá resultar uma obra perfeita? [...] (p. 520-4)

57. Madison

As bases populares da câmara dos deputados

AO POVO DO ESTADO DE NOVA IORQUE

A terceira objeção contra a Câmara dos Deputados é que seus membros serão recrutados naquela classe de cidadãos que gozam de menos simpatia na massa do povo e são os mais propensos a defender o sacrifício de muitos em proveito de uns poucos.

De todas as críticas apresentadas contra a Constituição federal, esta é talvez a mais extraordinária. Embora dirigida contra uma pretensa oligarquia, o princípio que ela atinge se situa nos próprios fundamentos do regime republicano.

O objetivo de qualquer constituição política é — ou deve ser — antes de tudo escolher como dirigentes as pessoas mais capacitadas para discernir e mais eficientes para assegurar o bem-estar da sociedade; depois, tomar as mais seguras precauções no sentido de conservá-las eficientes enquanto desfrutarem da confiança pública. O processo eletivo de escolher dirigentes é a norma característica do governo republicano. Os meios com que conta esta forma de governo para evitar sua degeneração são numerosos e variados. O mais eficaz consiste na limitação do período dos mandatos, visando a manter uma adequada responsabilidade perante o povo.

Permitam-me agora perguntar quais os dispositivos na constituição da Câmara dos Deputados que violam os princípios do regime republicano, ou favorecem a ascensão de uns poucos em detrimento de muitos? Permitam-me perguntar se, pelo contrário, cada dispositivo não está estritamente conforme com aqueles princípios e escrupulosamente imparcial relativamente aos direitos e pretensões de todas as classes e espécies de cidadãos?

Quais serão os eleitores dos deputados federais? Não os ricos mais do que os pobres, os letrados mais do que os ignorantes; não os orgulhosos herdeiros de nomes famosos mais do que os humildes filhos de obscuras e desafortunadas famílias. O eleitorado será constituído pela grande massa do povo dos Estados Unidos, o mesmo que exercerá o direito, em cada Estado, de eleger o órgão correspondente do legislativo estadual. [...]

Todas estas garantias, porém, resultariam insuficientes sem o freio de eleições freqüentes. Assim — é o nosso quarto argumento — a Câmara dos Deputados é constituída de forma a manter em seus membros uma constante lembrança da sua dependência em relação ao povo. Antes que o exercício do poder possa apagar os sentimentos impressos em seus espíritos pela maneira como foram escolhidos, serão compelidos a prever o momento em que seu poder

terminar, quando o mandato tiver de ser renovado e todos deverão descer para o nível de onde foram elevados e no qual permanecerão para sempre, a menos que, por terem honrado a confiança neles depositada, hajam conquistado o direito de vê-la renovada. [...]

Tais serão as relações entre a Câmara de Deputados e os eleitores. O dever, a gratidão, o interesse e mesmo a ambição constituem os elos da corrente de fidelidade e harmonia com a grande massa do povo. É possível que tudo isso não seja suficiente para controlar os caprichos e a maldade dos homens. Resta saber se há algo mais do que o governo possa admitir e a prudência humana conceber. Não são estes os meios genuínos e característicos pelos quais o regime republicano assegura a liberdade e o bem-estar do povo? Não são eles idênticos àqueles em que o governo de cada Estado na União se apoia para a consecução daqueles importantes objetivos? Qual então o sentido das objeções de que este documento tem sido alvo? O que deveremos dizer aos homens que demonstram o mais ardente zelo pelo regime republicano, mas atrevidamente contestam seu princípio fundamental? Que pretendem ser os intransigentes defensores do direito e da capacidade do povo de escolher seus próprios dirigentes, mas afirmam que apoiarão apenas aqueles que clara e infalivelmente traírem a confiança neles depositada?

Se a objeção fosse lida por alguém que desconhecesse a maneira prescrita pela Constituição para a escolha dos representantes, esse alguém poderia supor que nada menos do que uma injusta qualificação de propriedade fora incorporada aos direitos de sufrágio; ou que a possibilidade de ser eleito passara a ser privativa das pessoas ricas ou pertencentes às famílias de renome; ou ainda que pelo menos as normas prescritas pelas constituições estaduais foram, de uma maneira ou de outra, grosseiramente alteradas. Vimos que, quanto aos dois primeiros pontos, a suposição não tem razão de ser; na verdade, o mesmo acontece relativamente ao último ponto. A única diferença perceptível neste caso é que cada deputado federal será eleito por cinco ou seis mil cidadãos, enquanto que, para a eleição de um estadual, bastarão algumas centenas de votos. Pretender-se-á que esta diferença seja suficiente para justificar um acréscimo nos níveis estaduais ou uma restrição no federal? Se a objeção chegou a este ponto, devemos examiná-la mais detidamente.

Ela está apoiada pelo *bom-senso?* Não se poderá responder afirmativamente sem antes admitir que cinco ou seis mil cidadãos são menos capazes para escolherem um representante digno — ou mais passíveis de serem corrompidos por um indigno — do que quinhentos ou seiscentos. Pelo contrário, o bom-senso nos assegura que um número maior de eleitores tem mais probabilidade de selecionar o representante correto, sem se deixar influir pelas intrigas dos ambiciosos nem pelo suborno dos ricos.

Podem ser aceitas as *conseqüências* daquela tese? Se afirmarmos que bastam quinhentos ou seiscentos cidadãos para, em conjunto, fazerem valer o direito de voto, não estaremos privando o povo de escolher diretamente seus servidores públicos em todas as instâncias em que a administração do governo não exigir mais do que um representante para aquele número de cidadãos? [...] (p. 350-4)

62. Madison

A natureza e a influência estabilizadora do congresso

[...]

III - A igualdade de representação no Senado é outro ponto que — evidentemente resultando do compromisso entre pretensões conflitantes dos Estados grandes e dos pequenos — dispensa maiores discussões. Se é verdade que, em um povo integralmente incorporado em uma nação, cada distrito deve ter uma participação *proporcional* no governo e que, tratando-se de Estados independentes e soberanos, unidos em uma mesma liga, deve existir uma participação *igual* nos conselhos comuns, por mais desiguais que sejam as partes — não parece desarrazoado que em uma república complexa, com características tanto de natureza nacional como federal, o governo deva apoiar-se em uma combinação dos princípios de representação proporcional e igual. Seria, porém, supérfluo julgar, por padrões teóricos, uma parte da Constituição que é reconhecida por todos como sendo resultante não da teoria, mas "de um espírito de harmonia, de deferências e concessões mútuas que a peculiaridade de nossa situação política tornou indispensável". Um governo-geral, dispondo de poderes condizentes com seus objetivos, é exigido pelo sufrágio e, ainda mais insistentemente, pela situação política da América; se, porém, estiver muito afinado com os desejos dos maiores Estados, provavelmente não terá o apoio dos menores. Assim, a única opção para aqueles está entre o governo proposto e outro ainda mais sujeito a objeções. Ante esta alternativa, o conselho da prudência deve ser adotar o mal menor; ao invés de aceitar uma infrutífera antecipação de possíveis malefícios, será preferível considerar as vantajosas conseqüências que talvez compensem o sacrifício. [...]

Primeiro — Constitui incidente desafortunado para um governo republicano — embora em grau menor que para outros governos — que os dirigentes possam esquecer suas obrigações com os respectivos constituintes e não se mostrem à altura da importante delegação que receberam. Sob este aspecto, um senado — segundo ramo da assembleia legislativa, distinto do primeiro e dividindo com ele o poder — deve em todos os casos ser um salutar controlador do governo. Ele dobra a proteção do povo, por exigir a concorrência de dois órgãos distintos em qualquer esquema visando à usurpação ou à deslealdade, quando, não fora isso, a ambição ou a corrupção de um deles seria suficiente. Esta é uma precaução baseada em princípios tão claros e agora tão bem compreendidos nos Esta dos Unidos, que seria mais do que supérfluo referi-los. Bastará registrar que — como a improbabilidade de conluios ameaçadores será proporcional às dessemelhanças da índole dos dois órgãos — deve ser de boa política distinguir um do outro, pelos detalhes consistentes com a devida harmonia em todas as medidas adequadas e com os genuínos princípios do regime republicano.

Segundo — A necessidade de um senado é não menos indicada pela tendência de todas as assembleias únicas e numerosas em ceder aos impulsos de súbitas e violentas paixões e ser levadas por líderes facciosos a tomarem resoluções intempestivas e perniciosas. Poderiam ser citados inúmeros exemplos de tais atitudes, tanto nos Estados Unidos como na história de outras nações. Todavia, uma afirmativa que não for contraditada não necessita ser provada. Tudo o que precisa ser registrado é que um órgão destinado a corrigir aquele mal deve logicamente estar isento dele e, consequentemente, ser menos numeroso e, além disso, possuir grande firmeza — o que exige que sua autoridade seja mantida através de um exercício de considerável duração.

Terceiro — Outro defeito a ser corrigido por um senado decorre da falta dos devidos

conhecimentos sobre os princípios e objetivos da legislação. Não é possível que uma assembleia de homens recrutados em sua maioria nas atividades de natureza privada, eleitos por um período muito curto e não motivados para devotarem seus intervalos no exercício das funções públicas ao estudo das leis, dos problemas e dos justos interesses de seu país, seja capaz, isoladamente, de evitar uma enorme quantidade de erros no exercício do mandato legislativo. Pode-se afirmar, com a maior segurança, que uma parcela não desprezível das atuais dificuldades da América deve ser imputada aos erros de nossos governos e que tais erros são devidos mais às cabeças do que aos corações da maioria de seus autores. O que são, realmente, todas essas leis de revogação, explanação e correção que inundam e complicam nossos arquivos, senão provas irrefutáveis da deficiência de conhecimentos? Senão outras tantas impugnações feitas em cada sessão às resoluções tomadas na sessão anterior, e outras tantas advertências ao povo sobre as vantagens que se podem esperar de um senado bem constituído?

Um bom governo pressupõe duas condições: primeiro, fidelidade a seu objetivo, que é a felicidade do povo; segundo, um conhecimento dos meios pelos quais o objetivo pode ser melhor atingido. Alguns governos são deficientes em ambas estas qualidades e a maioria, na primeira. Não tenho dúvidas em afirmar que nos governos americanos tem sido dedicada muito pouca atenção à última. A Constituição federal evita este erro e — o que merece particular destaque — acentua a importância do objetivo de maneira tal que reafirma a segurança da fidelidade em sua consecução.

Quarto — A mutabilidade nos conselhos públicos, decorrente de uma rápida sucessão de novos membros, evidencia de maneira muito acentuada — por mais qualificados que eles sejam — a necessidade de alguma instituição estável do governo. Em cada nova eleição estadual é substituída a metade dos representantes. Tal substituição de pessoas acarreta mudanças de opiniões e estas, por sua vez, novas alterações na legislação. Ora, tais alterações, se freqüentes, são inconsistentes com as regras da prudência e com as perspectivas de êxito. A observação é comprovada na vida privada e se justifica com importância ainda maior no plano nacional. [...]

Os efeitos internos de uma política inconstante são ainda mais calamitosos. Ela envenena os benefícios da própria liberdade. O povo não terá qualquer proveito do fato de as leis serem elaboradas por homens de sua própria escolha, se tais leis forem tão volumosas que não possam ser lidas e tão incoerentes que não possam ser entendidas; se são revogadas ou revistas antes de sua promulgação, ou se sofrem tantas alterações que ninguém é capaz de imaginar como será amanhã a lei hoje em vigor. Define-se a lei como uma norma de ação, mas como pode ser norma o que é mal conhecido e, sobretudo, inconstante?

Outro efeito da instabilidade pública é a absurda vantagem que ela permite ao pequeno grupo de espertos, audazes e endinheirados sobre a laboriosa e desinformada* massa do povo. Cada novo dispositivo concernente ao comércio ou à receita, ou que de alguma maneira afete o valor das diferentes espécies de bens, apresenta um novo benefício para aqueles que acompanham a alteração e podem prever suas conseqüências — um benefício não criado por eles, mas pelo trabalho e prudência do grande conjunto de seus concidadãos. Esta é a situação que permite afirmar, com alguma verdade, que as leis são feitas para uns *poucos,* não para a *maioria,* (p. 377-81)

63. Madison

A necessidade de um senado

[...]

Até aqui tenho considerado as circunstâncias que indicam a necessidade de um senado bem estruturado, apenas na medida em que elas dizem respeito aos representantes do povo. Para uma sociedade tão pouco influenciada pelos preconceitos ou corrompida pela lisonja, como é esta a quem me dirijo, não hesito em acrescentar que tal instituição pode ser algumas vezes necessária à defesa do povo contra ocasionais erros e enganos. Assim como o senso ponderado e imparcial da comunidade deve, em todos os governos, por fim prevalecer — e realmente prevalece —, também há determinadas ocasiões nos assuntos públicos em que o povo, estimulado por alguma paixão anormal ou uma vantagem ilícita, ou ainda iludido por embustes ardilosos de pessoas interessadas, possa clamar por medidas que, mais tarde, ele será o primeiro a lamentar e condenar. Nesses momentos críticos, quão salutar será a interferência de um grupo de cidadãos moderados e respeitáveis, a fim de deter a orientação errada e evitar o golpe preparado pelo povo contra si mesmo, até que a razão, a justiça e a verdade retomem sua autoridade sobre o espírito público! De quantos sofrimentos amargos o povo de Atenas não se teria livrado se seus governos tivessem providenciado uma salvaguarda contra a tirania de suas próprias paixões? As manifestações populares teriam então evitado a indelével acusação de haverem dado, para os mesmos cidadãos, num dia a cicuta e estátuas no outro.

Talvez se alegue que uma população espalhada sobre uma extensa região não pode ficar sujeita — como acontece com os amontoados habitantes de um pequeno distrito — à infecção de violentas paixões ou ao perigo de associar-se para obter medidas injustas. Estou longe de negar que este é um detalhe de particular importância. Pelo contrário, procurei, em artigo anterior, demonstrar que tal distinção constitui uma das principais virtudes de uma república confederada. Ao mesmo tempo, esta vantagem não deve ser considerada como dispensando o recurso a precauções suplementares. Pode-se até observar que a mesma situação resultante da extensão territorial, que livrou o povo da América de alguns perigos incidentes sobre as repúblicas pequenas, tende a expô-lo aos inconvenientes de permanecer por mais tempo sob a influência daqueles embustes que o engenho de ambiciosos poderá incutir no seio da massa.

De pouco servirá, em abono destas considerações, lembrar que a história nos informa que nenhuma república sem senado teve vida longa. Esparta, Roma e Cartago são realmente os únicos Estados que satisfazem tal condição. Nas duas primeiras houve sempre senado; o da última é menos conhecido. É provável, pelas provas circunstanciais disponíveis, que este não fosse muito diferente dos outros dois. É pelo menos certo que possuía determinadas qualidades que fizeram dele uma âncora contra flutuações populares; e que um pequeno conselho, que tinha seus membros escolhidos pelos senadores entre seus pares, era designado não apenas em caráter vitalício, mas para o preenchimento de vagas ocorridas. Estes exemplos — embora não dignos de imitação, por contrariarem a índole da América — constituem, quando comparados com a efêmera e turbulenta existência de outras antigas repúblicas, provas muito instrutivas da

necessidade de alguma instituição capaz de harmonizar a estabilidade com a liberdade. Não ignoro as circunstâncias que distinguem o americano de outros governos populares, antigos e modernos, exigindo extrema prudência na comparação entre eles. Todavia, depois de levar na devida conta esta consideração, pode-se afirmar que há muitos pontos de similitude, fazendo com que aqueles exemplos mereçam a nossa atenção. Muitas das falhas que, como vimos, só podem ser corrigidas pela instituição senatorial, são comuns em numerosas assembleias eleitas pelo povo e no próprio povo. Há ainda outras, peculiares àquelas assembleias que exigem o controle da referida instituição. O povo nunca tem possibilidades de revelar seus interesses, mas talvez possa fazê-lo através de seus representantes; assim, o perigo é evidentemente maior quando toda a autoridade do legislativo está concentrada nas mãos de um grupo de homens, do que se for necessária a concordância de órgãos separados e dessemelhantes para aprovação de cada ato público.

A diferença mais acentuada entre a república americana e as outras está no princípio da representação, que constitui o eixo em torno do qual aquela se move e que, segundo se supõe, era desconhecido por estas ou, pelo menos, pelas mais antigas entre elas. A maneira como foi citada esta diferença, nos argumentos contidos nos artigos anteriores, demonstra que não estou propenso a negar sua existência nem a subestimar sua importância. Sinto-me, portanto, mais à vontade para observar que a atitude concernente aos antigos governos, no caso da representação, não é de forma alguma verdadeira quanto à amplitude que lhe atribuem. Sem entrar em indagações que não cabem aqui, citarei apenas alguns fatos em abono de minha afirmativa.

Nas mais puras democracias da Grécia, muitas das funções executivas eram exercidas não diretamente pelo próprio povo, mas por delegados por ele eleitos, que *representavam* em sua competência *executiva,* (p. 382-6)

Notas

[1] O famoso Montesquieu escreveu, a respeito deles: "Dos três poderes acima mencionados, o judiciário é quase nada". (*Spirit of laws,* v. I, p. 186.)

[2] Idem, ibidem, p. 181.

* Extraídos de HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *The federalisi papers.* Fifth printing. New York, Mentor Book/ The New American Library Inc., 1961. Tradução de Cid Knipell Moreira.

* *uniformed* no original = uniformizada, padronizada. Acredito que possa ser erro de revisão pois "*uninformed*" parece fazer mais sentido. (N.T.)